التصوف، العرفان، الكِنان

غربلة في المصطلح وقفزة في الرؤية

د. مُحَمَّد شوقي الزين

جامعة تلمسان ، مخبر «الفينومينولوجيا وتطبيقاتها»

«هناك بلا شك ما يتعذَّر التعبير عنه. هذا الأخير يُشار إليه ، إنه المكنون»[1]. (فتغنشتاين).

كل مصطلح له بيئة وتاريخ ، ويتمتَّع بدلالة وثقافة. وراء كل مصطلح هناك شبكة مفهومية تُحدّد طبيعته واستعمالاته في الأزمنة المتوالية. ما كان سلبياً في دلالة مصطلحٍ ما ، يمكن أن يتحوَّل إلى دلالة إيجابية وعكسه ؛ وما كان سريع التداول والاستشهاد ، يمكن أن يسقط بسهولة في النسيان والعزوف. كذلك ، كل مصطلح هو قابل للترجمة أو عدم الترجمة تحت طائلة ما يُسمى بالمتعذّر ترجمته (intraduisible). عندما نلتفت إلى المصطلحات التي تشغل بالنا هنا وهي «التصوُّف» و«العرفان» وما اصطلحتُ عليه اسم «الكِنان» لأفسّر لاحقاً مسوّغ التسمية ، فإننا نجد أن عمل الترجمة بشأن هذه المصطلحات صعب الإتيان والإنجاز. ليس لأن الترجمة مستحيلة ، لكنها متعذّرة من حيث أن منبت كل مصطلح ليس عينه في الثقافات المتنوّعة. الأسئلة التي تتبادر للذهن تصبُّ كلها في هذا التعذُّر الترجمي: هل حقيقةً نستطيع الحديث عن «تصوُّف» مسيحي أو يهودي ؟ أليس التصوُّف مصطلح له بيئة خاصَّة هي الثقافة العربية الإسلامية ، بناءً على معقولية اللغة التي تُرجع المصدر (صوف) إلى مدلولات متنوّعة تخصُّ أهل الصُفَّة أم الصفاء أم صوفيا ؟ هل يمكن الحديث عن «عرفان» مسيحي أو يهودي ، مع العلم أن العرفان هو مصطلح طبع أيضاً الثقافة الإسلامية في سياق لغات أخرى هي الفارسية والتركية ، ونزوع مذهبي آخر هو التشيُّع ؟ هل الحديث عن التصوُّف والعرفان هو الولوج في ورطة إيديولوجية تنعتُ القاسم بين التسنُّن والتشيُّع ؟

لمجاوزة هذه المأزق الذي نعرف المفاعيل السياسية والمذهبية المغذّية له ، وبناءً على أفكار ميشال دو سارتو حول الروحانيات المسيحية ، ارتأيتُ نحت مصطلح اتَّخذ صيغة «الكِنان». هل الكنان هو مجرَّد تكتيكية للإفلات من الطوق المذهبي المطبق حول الفاصل الإيديولوجي بين التسنُّن عبر المنطوق «تصوُّف» والتشيُّع من خلال المنطوق «عرفان»؟ أردتُ بالكِنان مسألتين: 1. ترجمة

[1] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London, 1960, § 6.522 : « *Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische* ».

المنطوق «ميستيك» (mystique) الذي يتعذَّر نعته بالتصوُّف أو العرفان، 2. الإفلات من الطوق المذهبي والفاصل الإيديولوجي الذي أشرتُ إليه من قبل، من أجل تعقُّل سليم وخالص للظاهرة الروحية في مبناها الثقافي المتنوّع وفي معناها الكوني الواسع. لتعميق هاتين المسألتين، أقدّم الفكرة وفق ثلاثة طرق: 1. الفروقات المعجمية والاصطلاحية بين الكلمات التي تشغلنا هنا حسب سلوكين معرفيين هما «النحويَّات» بالمعنى الحصري لدى فتغنشتاين و«التأويلات» بالمعنى الهيرمينوطيقي الواسع، 2. المجال التاريخي والثقافي الذي تنطبق عليه هذه الكلمات، بمعنى الإطار الزمني الخاص بكل انتماء ثقافي: إسلامي أو مسيحي، 3. النتائج المعرفية والتأويلية الخاصَّة بهذه الفروقات الاصطلاحية.

1. التصوُّف، العرفان، الكِنان: نحويَّات وتأويلات

النحويَّات (grammaire) كما بلورها لودفيج فتغنشتاين هي دراسة استعمالات اللغة في السياق، وخصَّص لذلك معجماً قائماً بذاته يخص «اللُّعْبَة اللُّغَوية» (jeu de langage, Sprachspiel) و«شَكْل الحَيَاة» (forme de vie, Lebensform). يقول بشأن ذلك: «اللغة هي مجموعة من الأدوات المختلفة. نجد في هذه العلبة مطرقة ومنشار ومسطرة ومسبار ووعاء الغراء والغراء. هناك العديد من الأدوات تتماثل في الشكل والأداء»[1]. تتماثل الأدوات أو تتشاكل، لكنها تتباين في الوظائف. المطرقة لها أداء معيَّن يختلف في الطبيعة عن المنشار. قد تكون بين الكلمات التي هي أدوات أيضاً، ما يُسمّيه الفيلسوف النمساوي «الشَبَه العَائلي» (air de famille) بأن تكون سلسلة الوظائف منسجمة ومتآزرة (استعمال المنشار لقطع الألواح ثم التركيب بينها بالمسامير باستعمال المطرقة). عندما نستحضر المصطلحات التي تهمُّنا هنا ثمَّة شبه عائلي من حيث انخراطها في المجال المعرفي والعقلي نفسه هو الظاهرة الروحية في أوسع معانيها، لكن المنطوق «تصوُّف» لا يؤدّي الوظائف نفسها كالتي يؤدّيها المنطوق «عرفان» أو «كِنان». فهي كالمنشار والمطرقة، تختلف في الشكل وفي الوظيفة، تتآزر في الأداء العملي، لكن لا تعني الشيء نفسه، ومعناها هو أساساً استعمالها، واستعمالها يختلف في السياق أو المجال.

1-1. التصوُّف

عندما نتأمَّل في المصطلحات التي تعنينا هنا، فإن استعمالاتها تختلف مثلما تتباين دلالتها. يمكن دائماً أن نقول «تصوُّف» مسيحي أو يهودي، لكن استعمالات المنطوق «تصوُّف» له مجال

[1] Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 2001, § 31, p. 94.

وينخرط في بيئة وعقلية، هي الفضاء العربي الإسلامي، إلى درجة أن المصطلح يتعذَّر ترجمته، واحتفظت اللغات الأجنبية بالمنطوق في أصله العربي بالكلمة «سوفيزم» (Sufism, Soufisme, Sufismus) أي «صوفية أو تصوُّف». نقول بأن استعمالات الكلمة هي التي تُحدّد دلالتها، تبعاً لفكرة فتغنشتاين استعادها جلبرت رايل بهذه الصيغة: «لا تسأل عن المعنى، اسأل عن الاستعمال»[1]. ما هي استعمالات المنطوق «تصوُّف» التي حدَّدت دلالته الثابتة والداخلة في التقاليد؟ لا يمكن استحضار الأدب الصوفي الواسع والغني بالإشارات والتنبيهات حول اشتقاقات الكلمة والجدال الذي ترتَّب عن ذلك. حسبنا بعض النصوص التي أوردت تاريخية المصطلح ونكتفي فيها بالاستعمال الذي ثبَّت الدلالة كما يتمُّ تداولها اليوم.

في «اللُّمع»، خصَّص السرَّاج الطوسي (ت. 378هـ/988م) فصلاً تحت عنوان «باب الكشف عن اسم الصوفية»، يُناقش فيه خلوّ الاسم «صوفية» من الرسم المصاحب له، فقط «لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسَّموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة»[2]. نُدرك من هذا التحديد التوتُّر الكائن في الاشتقاق بين «الصفاء» روحياً وأخلاقياً وهي الصفة الغالبة في هذا الفن وهذا السلوك؛ و«الصوف» مادياً وهو لباس التنسُّك؛ و«صوفيا» إيحاءً للتقريب بين التصوُّف والحكمة بالمعنى اليوناني العريق (sophia). بين هذه الكلمات شبهاً في الاشتقاق، لكن انشقاقاً في المعنى. يُنفي الطوسي هذه المدلولات، مبتدئاً بالصوف: «فلمَّا لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء، ويكثر في ذلك الروايات والأخبار، فلمَّا أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسماً مُجملاً عامًّا مخبراً عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة»[3].

معنى ذلك أن صاحب «اللُّمع» يُرجع الكلمة «صوف» إلى الصفاء نفسه؛ إلى كون أن الصوف هو عنوان الصَّفاء من حيث نصاعته، مُعلّلاً ذلك بالآية «وَإِذْ قَالَ الحَوَارِيُّونَ» [المائدة، 112] ومضيفاً: «وكانوا قوماً يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك»[4]. كذلك يُخصّص أبو بكر الكلاباذي (ت. 380هـ/990م) الباب الأول من «التعرُّف لمذهب أهل التصوُّف» إلى مشكلة التسمية تحت عنوان

---

[1] Gilbert Ryle, « Theory of Meaning », in C.E. Caton, *Philosophy and Ordinary Language*, University of Illinois Press, 1963, p. 143 : « Dont' ask for the meaning; ask for the use ».

[2] أبو نصر السرَّاج الطوسي، **اللُّمع في التصوُّف**، حققه وقدم له عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، القاهرة، 1960، ص40.

[3] المرجع نفسه، ص40-41.

[4] المرجع نفسه

«قولهم في الصوفية ولِمَ سُمّيت الصُّوفيةُ صوفيةً». يستحضر الكلاباذي المدلول الغالب وهو «الصَّفاء»[1] ثم يُعدّد بعض المدلولات مثل الصف الأول وأهل الصُفَّة ولباس الصُّوف ، ويرى بأنها تصبُّ كلها في الغاية نفسها التي تَسِمُ ماهية الصوفية وجوهر التصوُّف: «فقد اجتمعت هذه الأوصاف كلها ومعاني هذه الأسماء كلها في أسامي القوم وألقابهم ، وصحَّت هذه العبارات وقرُبت من المآخذ ؛ وإن كانت هذه الألفاظ متغايرة في الظاهر ، فإن المعاني متفقة ؛ لأنها إن أخذت من الصفاء والصفوة كانت صفويَّة ، وإن أضيفت إلى الصف والصُفَّة كانت صَفِّية وصُفِّية ، ويجوز أن يكون تقديم الواو على الفاء في لفظ الصوفية وزيادتها في لفظ الصِّفية والصُّفية إنما كانت من تداول الألسن ، وإن جُعل مأخذه من الصوف ، استقام اللفظ ، وصحَّت العبارة من حيث اللغة»[2].

نُدرك من المصطلحية التي أوردها الطوسي والكلاباذي ، بناءً على مجموعة من الأخبار المتواترة والأقوال المأثورة ، أن التصوُّف استقرَّ على دلالة الصفاء ، وأن الاستعمالات كانت تصبُّ كلها في المجال الأخلاقي بتصفية السَّريرة ، قبل أن تحدث طفرات في التاريخ الصوفي بانتقاله إلى المجال اللاهوتي بفعل احتكاكه بالسجالات الكلامية ، ثم إلى المجال الفلسفي بتأثُّره بالأدوات المنطقية والأنساق الميتافيزيقية الكبرى (ابن عربي مثلاً) في المرحلة المتأخرة من الثقافة العربية الإسلامية ، أي في حدود القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. إذا تعذَّر ترجمة المنطوق «تصوُّف» احتفظ بالتالي بجسده الحرفي في اللغات الأوروبية (Sufism, Soufisme, Sufismus) ، لا يمكن إسقاطه على ممارسات مذهبية أخرى وإن توافقت معه في المدلول الذي هو «الصَّفاء». مثلاً «التطهيرية» (Puritanisme) سليلة بروتستانتية كالفن (Calvin)، تميل إلى فكرة الصفاء والبحث عن أصول خالصة ، لكي يرتقي المصطلح إلى دلالة تطهير الديانة من الشوائب الدخيلة ثم دلالة المحافظة على التقاليد ، وكان ذلك مفتاحاً نحو الصراع المذهبي ، خصوصاً مع الكاثوليكية.

أن يحتفظ التصوُّف بالإطار الذهني الحصري للثقافة العربية الإسلامية ، هو أن الحديث بلغةٍ ما ، معناه الانتماء إلى شكل الحياة ، تبعاً للفقرة 23 من «البحوث الفلسفية»: «التعبير بلغة ينتمي إلى نشاط أو إلى شكل الحياة»[3]. لا نقصد هنا اللسان العربي فحسب ، وإنما أيضاً اللغة الصوفية التي تنفرد بمعجم وبممارسات خطابية خاصة ، أي أنها تنتمي إلى «شكل الحياة الصوفية» الذي ينطبع به الصوفي ويتميَّز به عن أشكال الحياة الأخرى. قراءة المعجم الصوفي من شأنه أن يُبيّن خصوصية اللغة الصوفية التي تنزاح عن القول الشائع بقُدرتها على النحت والكناية والمجاز ، وتنزاح أيضاً عن اللغات

---

[1] أبو بكر مُحَمَّد بن إسحاق الكلاباذي ، **التعرُّف لمذهب أهل التصوُّف** ، تحقيق أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1993 ، ص9-12.

[2] المرجع نفسه ، ص17-18.

[3] Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005, § 23.

الأخرى الكلامية والفلسفية. هذا ما تُبرزه مثلاً «اصطلاحات الصوفية» لعبد الرزاق القاشاني (ت. 730هـ/1330م)[1] إلى غاية «المعجم الصوفي» لسعاد الحكيم[2] حيث نلمس لغة خاصَّة تختلف في العديد من جوانبها عن المعاجم الكلامية والفلسفية ، وإن كانت تتقاطع معها أو تقتبس منها.

2-1. العرفان

إذا أتينا إلى المصطلح الثاني وهو العرفان ، أوَّل شيء يثير الانتباه هو أن النزوع الغالب فيه ليس المجال الأخلاقي عبر «الصفاء» الذي يُميّز جوهر التصوُّف ، وإنما المجال المعرفي من أجل بلوغ معرفة عُليا هي الحكمة الإلهية. العرفان هو صيغة المبالغة للمعرفة. فهو يبتغي معرفة خالصة تكتمل بمقدار الاكتمال في درجات الوجود. العرفان هو شكل من أشكال التطهير بالمعرفة ويبتغي المعرفة القصوى. المنطوق «عرفان» هو الوحيد سهل الترجمة إلى المنطوق gnose المنحدر من gnosis وهو «المعرفة» في اللسان اليوناني ، لكن ليست أيَّةُ معرفة ، وخصوصاً ليست المعرفة الحسية أو العقلية ، وإنما المعرفة المباشرة ، المعرفة الحدسية والكشفية ، المعرفة العميقة والقصوى التي تفتح الوعي نحو التوصُّل بالحكمة الكونية والإلهية. يمكن القول بأن العرفان يتَّخذ هنا دلالة «التجربة» (expérience) لأنه يختبر نوع خاص من المعرفة مجالها القلب وأداتها الذوق ، وهي معرفة المطلق: «العارف هو الذي يعرف ، الذي يتوصَّل بالمطلق بمجرَّد أنه اختبر هذه التجربة ، أي المطلق بوصفه تجربة أولى ونهائية ، قابلة للتوصيل أي قابلة للإدراك والشهود والاشتراك»[3]. غير أن التوصُّل بالمطلق عبر التجربة ليس مسألة بديهية وسهلة ، بل يتطلَّب «المراس والزهد والانضباط والتدرُّب خلال سنين طويلة ويمكنه أن يكون جُهد حياة بأكملها»[4].

بناءً على هذه المعطيات المبدئية ، يمكن القول بأن العرفان هو صيغة المبالغة لمعرفة يتمُّ التهيُّؤ لها ، لأن العارف يذهب نحوها ويبحث عنها ؛ تتطلَّب الجُهد والزهد ، وليست إلهاماً يحلُّ عليه أو يُقذَف في قلبه. انكشاف الحقائق مرهون بالكشف عنها واختراق الحُجُب التي تتوارى خلفها. على الخلاف من «الكِنان» (mystique) الذي يبتغي الحَجْب للاحتفاظ بالأمر الذي انكشف له ، لا يستسيغه العقل ولا يطيقه الإنسان ، فإن العرفان يبتغي الكشف وهو أقرب إلى النور الذي يرى به العارف دون أن يراه في ذاته. هذه المقاربة بين العرفان والنور ، أثارت انتباه ميشال هنري[5] لتبيان

[1] عبد الرزاق القاشاني ، **معجم اصطلاحات الصوفية** ، تحقيق وتقديم عبد العال شاهين ، دار المنار ، القاهرة ، ط1 ، 1991 ، 430 صفحة.

[2] سعاد الحكيم ، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة** ، دندرة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1 ، 1981 ، 1311 صفحة.

[3] Natalie Depraz, « La gnose entre phénoménologie et métaphysique : un défi par la pensée », in Natalie Depraz et Jean-François Marquet, *La Gnose, une question philosophique*, Paris, éd. Cerf, 2000, p. 12.

[4] Ibid.

[5] Michel Henry, « La vérité de la gnose », in *La Gnose, une question philosophique*, *op. cit.*, p. 20.

العُمق الفينومينولوجي للعرفان من حيث هو ظاهرة نورانية تتيح الرؤية وتكشف عن الحقائق. يُدعّم فرانك فيلارت المسألة بقوله: «ليس العرفان سوى حقائق الإيمان القابلة للتعلُّم عموماً: إنها الحقائق نفسها الممكن إدراكها في كامل وُسعها وعُمقها»[1]. لا تُدرَك الحقائق جدلياً أو برهانياً كما هو الحال مع المعارف اللاهوتية والكلامية، وإنما تُختَبر وتُحْدَس، ليُجسّد العارف المعرفة في ذاته، ليكون جسداً لها ولسان حالها. المعرفة هي دائماً مسألة «تجسيد» (incarnation) يتَّفق حول ذلك ميشال هنري وفرانك فيلارت، لكن لا نُخطئ في ربط التجسيد بالتجسيم.

كل جسدٍ ليس جسماً وإن اتَّخذ شكله. للتفريق نحوياً (دائماً بالمعنى الحصري لدى فتغنشتاين) بين «الجسد» و«الجسم»، ألجأ إلى فقرة أساسية عند ابن عربي: «من هذا المنزل عرفت الفرقان بين الأجسام والأجساد. فالأجسام هي هذه المعروفة في العموم لطيفها وشفافها وكثيفها، ما يُرى منها وما لا يُرى؛ والأجساد هي ما يظهر فيها الأرواح في اليقظة الممثلة في صور الأجسام، وما يدركه النائم في نومه من الصور المشبهة بالأجسام فيما يعطيه الحس وهي في نفسها ليست بالأجسام»[2]. الجسد هو كل ما يظهر للرائي في صورةٍ ما، يتَّخذ شكل جسمٍ وإن كان في ذاته روحاً أو شبحاً. لذا يسهل أن نقول بأن الروح يتجسَّد ولا نقول عنه بأنه يتجسَّم. يقول ميشال هنري: «فهم التجسيد هو إدراك التجلي في العالم أو في الحياة»[3]. العرفان هو تجسيد المعرفة العُليا في العارف بالمراس والزُهد، فالعرفان هو تجلي الحقيقة في العالم، أن تتَّخذ من العالم جسداً تتمظهر فيه، فتكون بذلك ظاهرة أو لائحة، تلوح بالقوَّة النورانية التي تنبري منها.

من شأن هذا المعنى أن يقينا من التأويل الخاطئ حول التجسيم بأن يتحوَّل الروح إلى جسمٍ فظ وخشن بالمعنى المادي والمبتذل للكلمة. إنها المآخذة نفسها التي بها تمَّ تعيير من يتَّخذ من الإله آلهة أخرى تتمظهر في «الأوثان» وهي العلة المادية من خشب وصخر، وفي «الأصنام» وهي العلة الصورية من إنسان أو حيوان أو إله. من شأن التجسيد أن يرفع العالم إلى مصاف الحقيقة، أو يزرع في العارف المعرفة العُليا والحكمة الكونية والإلهية. ليس التجسيد مسألة «أيدولة» (eidolon) تنزع نحو الوثنية والصنمية، بل هو مسألة «أيقونة» (eikôn) تحيل إلى حقيقة أخرى يتهيَّأ لها العارف ويرتقي إليها بالجُهد والزُهد والرياضات الروحية: «للحديث مثل برنار دي كليرفو، يمكن القول بأن العرفان هو السلوك من نور إلى نور، وأن نفس العارف الباحث متنوّرة وتُطارد العتمة والظل، لا تنفك عن إيجاد النور بالسلوك في النور»[4]. يسير العرفان بخطوات ثابتة نحو الكشف عن الحقائق بالإسفار عنها، إذا

---

[1] Franck Viellart, « Pour une gnose de l'incarnation », in *La Gnose*, *op. cit.*, p. 34.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، 186/3 (دار صادر، بيروت، د. ت.).

[3] Michel Henry, « La vérité de la gnose », *op. cit.*, p. 22.

[4] Franck Viellart, « Pour une gnose de l'incarnation », *op. cit.*, p. 37.

عرَّفنا الإسفار على أنه «أداة السفر. إنه طريقة في الكشف بتسليط الإنارة على مناطق معتمة من الكينونة»[1]. يتَّفق تيري زاركون[2] على اعتبار العرفان تجربة على هامش الإطار الديني الذي ينتمي إلى بيئة وسياق، ويبتغي البُعد الكوني أو العالمي للتجربة الروحية.

3-1. الكِنان

سنرى الآن أن نزوع العرفان نحو البُعد الكوني للتجربة بمعزلٍ عن الإطار المقنَّن للسلوكيات الدينية، يذهب على العكس تماماً من «الكِنان» الذي ينخرط في هذا الإطار ويتقيَّد بالسياق الديني، لكن بالاستعمال المغاير وباللجوء إلى الاستعارة والكناية والرمز، يجعل منه ما يمكن تسميته مع بول ريكور بـ«خارج الداخل»[3] (l'outsider du dedans) في نعته لشخصية ميشال دو سارتو. الكِنان هو «خارج الداخل» اللاهوتي الذي يتبلور فيه، يتَّخذ ملامحه، يستعمل معجمه ومدوَّنته، لكن ينشقُّ عنه بطريقة خاصَّة في الاستعمال والتداول. أعلن بلا مواربة أن الكلمة «ميستيك» (mystique) في اللغات الأوروبية تنعتُ ما أصطلح عليه اسم «الكِنان» من أجل تقارُب معجمي يصبُّ في طبيعة هذا السلوك الروحاني وهو الإبهام والالتباس، وخصوصاً الملغز (mystérieux, énigmatique). سبق لي أن قدَّمتُ جوانب من هذا «الكِنان» في الفصل الثاني من «الغسق والنسق»[4]. سأقوم باستعادة أهم المحطات بإعادة أشكلتها والبحث عن نحوها (grammaire) وطريقة تأويلها، في خضم فوضى معجمية لم نُؤشّر بعد حقولها وأرضياتها.

الكِنان هو نحت لغوي يكافئ نوعاً ما المنطوق mystique، باختزانه على مدلول السر واللغز والتكتُّم (mystère)، وحول هذا التكتُّم يكتب جيورجيو أغامبن: «في الأصل الكلمة mystère تدل عند كازل[5] على البراكسيس، على الفعل، على الدراما، درومينا (dromèna) كما يُقال في اليونانية، أي حركات وإشارات يتجلى عبرها الفعل الإلهي ويتحقَّق في العالم من أجل خلاص الإنسان الذي يشارك

---

[1] مُحَّد شوقي الزين، «البراديغم التأويلي للعرفان: محاولة في ضبط المفاهيم وتأشير الحقول والأرضيات»، **مجلة التأويل**، العدد 3، ربيع الثاني 1437هـ/فبراير 2016م، الرابطة المحمدية للعلماء (الرباط، المغرب)، ص158.

[2] Thierry Zarcone, « Y a-t-il une gnose soufie ? », in *La Gnose*, *op. cit.*, p. 112.

[3] Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 254.

[4] مُحَّد شوقي الزين، **الغسق والنسق: مقدمة في أفكار ميشال دو سارتو**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، منشورات مدارج والوسام العربي، بيروت-الجزائر، ط1، 2018، الفصل الثاني: «حكاية المكنون: الظاهرة الروحية في تصوُّر ميشال دو سارتو»، ص89-129.

[5] Odo Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, coll. « Ecclesia Orans : zur Einführung in den Geist der Liturgie », vol. 9, Herder Verlag, 1923.

فيه»[1]. يريد أغامبن عبر هذا التعريف تفكيك التصوُّر الخاطئ حول سلوك روحاني مغلَّف بالأسرار والألغاز. غير أن الطابع العملي للكِنان لا يُنفي المجال السري والملغز الذي يتغلَّف به، لأن هذا المجال يقول نظام «المسارَّة» (initiation) الذي يعني في الأصل ممارسة طقسية أو براكسيس شعائري للدخول في المذهب. يقتضي هذا الدخول معرفة المعجم والانخراط في السلوك. عندما أوردتُ الكلمة «الكِنان» مكافئاً للكلمة mystique، فإنني قصدتُ بذلك الجانب المرموز المعبَّر عنه بالكِنّ. يقول القاموس: «الكِنُّ والكِنَّة والكِنان: وقاء كل شيء وستره»[2]. على الخلاف من العرفان الذي رأينا نزوعه نحو الكشف والإسفار، فإن الكِنان يميل نحو الستر والوقاية. لذا تأتي العبارات ملغزة والقصائد مفعمة بالرموز القابلة لتأويلات متعدّدة وأحياناً متناقضة.

يمكن القول بأن الكِنان هو سياسة في التَّقيَّة، يتقدَّم مُقنَّعاً إذا جاز لنا استعمال عبارة ديكارت «أتقدَّمُ مقنَّعاً»[3] (Larvatus prodeo) أو لابساً قناع الرموز لدرأ تُهمة المروق أو الإلحاد. غالباً ما كان يلجأ الصوفية إلى هذه الاستراتيجية في تغليف قصائدهم ونصوصهم بحُجُب الرمز والاستعارة. عندما نشر ابن عربي ديوانه «ترجمان الأشواق» في الحب الصوفي، انهالت عليها التُهم من كل حدب وصوب؛ فكان مرغماً على أن يشرح المغزى من الرموز الموضوعة، فكان أن دوَّن «ذخائر الأعلاق». نقول بأن ابن عربي كان «عرفانياً» في «ترجمان الأشواق» ثم أصبح «كِنيًّا» في «ذخائر الأعلاق». العديد من أشعار ابن الفارض أو العفيف التلمساني (ت. 690هـ/1291م)، والعديد من كتابات ابن سبعين (ت. 669هـ/1269م) هي ذات طبيعة «كِنانية». يُصدّق ذلك قول القاضي تقي الدين ابن دقيق العيد: «جلستُ مع ابن سبعين من ضحوةٍ إلى قريب الظهر وهو يسردُ كلاماً تُعقل مفرداته، ولا تُعقل مركباته»[4]. لم يكن تلبيس العبارة بإكسير الرمز والكناية متعمَّداً بقدر ما كان طريقة مراوغة في الظفر بالحرية في الكتابة.

يعمل الصوفي على صيانة الأسرار وعدم إفشائها لأيّ كان، وقايةً للعلم المكنون، وتوقّياً من التُهم. يجد هذا الأمر أصوله في الحديث النبوي المروي عن أبي هريرة: «حَفِظتُ منْ رَسُول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْه وسَلَّم وعَاءَيْن، أمَّا أحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وأمَّا الآخَرْ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هَذَا البُلْعُومْ»[5]. هذا الحديث هو

---

[1] Giorgio Agamben, « Qu'est-ce qu'un mystère ? », in Collectif, *Le voyage initiatique*, Paris, Albin Michel, 2011, p. 75.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، جزء 44، ص3942.

[3] Cf. Fernand Hallyn, *Descartes, dissimulation et ironie*, Genève, Droz, 2006, p. 33 *et passim*.

[4] مُحَمَّد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.، الجزء الثاني، ص254؛ أحمد فريد المزيدي، **موسوعة مصطلحات عبد الحق ابن سبعين الأندلسي**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2017، ص13.

[5] **صحيح البخاري**، كتاب العلم، حديث رقم 120؛ أنظر أيضاً: علي بن محمود الشاهرودي البسطامي، **حل الرموز وكشف الكنوز**، تحقيق السيّد يوسف أحمد، كتاب-ناشرون، بيروت، ص32.

بمنزلة شعار الصوفية في التدليل على وجود علمٍ مكنون يتعذَّر إفشاؤه لغير أهله. لذا يهمُّون لستر أقوالهم بإشارات رمزية وبضرب الأمثال. لا يتعلَّق هنا الأمر بإلجام العوام عن علم الكلام إذا استعدنا عنواناً لأبي حامد الغزالي، وإنما بخرص الخواص عن مكنون لآلئ الغوَّاص، إذا اعتبرنا أن الخواص هنا هم الفقهاء وعلماء الكلام الذين يختصُّون بمعرفة برهانية وجدلية وينبغي التوقّي من بطشهم؛ وأن الغوَّاص هو الصوفي الذي يلجُ في عُمق العبارات والكائنات ليكتشف فيها عن أسرار يجلبها لكن يحفظها في وعاء الكنّ والستر، بحيث تكون متعذّرة الإحاطة والفقه. لا شك أن الصوفي يتعلَّل في ذلك بالآية القرآنية: «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ» (الأنعام، 25). بهذا المعنى يتغلَّف الخطاب الصوفي في مختلف تجليَّاته الشعرية والنثرية بحُجُب رمزية لا ترتقي إليها الأفهام ما لم يكن لها الاستعداد السليم في تقبُّل الأسرار وتشرُّبها.

أما الوعاء الذي تصبُّ فيه الأسرار ويبقى مغلقاً بإحكام (hermétique) لكن قابلاً تأويلياً للإبانة والإسفار (herméneutique)، يمكنه أن يتَّخذ قوابل متعدّدة وهي النفس أو القلب أو الفؤاد وجُملة الأعضاء الروحية التي تنهمر في عيونها العلوم والأسرار. أميل إلى الحديث عن حاوٍ من نوعٍ خاص هو في الوقت نفسه عُقدة الستر وسياج الانكشاف لمن له القابلية للكشف والإسفار، أسمي هذا الوعاء أو الحاوي «الكِنُّ». يُصدّق ذلك ما أورده القاموس: «وقال أبو زيد: كَنَنْتُهُ وأَكْنَنْتُهُ بمعنى في الكِنّ وفي النَّفس جميعاً»[1]. النَّفس هي محط الأسرار، لكن يمكن القول بوجود قوَّة كامنة في الإنسان هي ما نسميها «الكِنُّ» نوع من الوعاء أو الجيب المنطوي الذي اصطلحتُ عليه اسم «الخَبْأة» بأن يُخبَّأ فيه الصور التي تتدفَّق في الذاكرة أو الحلم. سبق لي أن نعتتُ هذا الكنُّ بالعبارة التالية: «فالكنُّ أكثر من الاختباء ذاته. إنه الخبأة. إنه المكان بلا مكان (a-topos) الذي لا سبيل إليه إذا لم يرفع بنفسه عن ستاره ويكشف عن ذاته بذاته. فهو ليس المكان. إنه المَكْمَن. فهو عسير الظهور. يتَّخذُ من الستائر مظهراً له: تأتي هذه الستائر في شكل إشارة، تلويح، تلميح، برق، سرق، استعارة، رمز، مجاز، أمثولة، كناية، إلخ.»[2].

الكِنُّ من خاصية الغوَّاص الذي يُسفر في أعماق البحار عن المحار، هذا المحار الذي يختزن على لآلئ. أليس الصوفي هو الغوَّاص في بحار التجربة أو النص ليقف فيهما على محار المعنى المخبَّأ؟ البحث عن «المحار» هو شكل من أشكال السير في «الحَيْرَة»، من حيرة إلى حيرة للوصول إلى الغاية. في الأخير، لا يُسافر الصوفي سوى في ذاته للإسفار عرفانياً عن معاني التجربة التي يكابدها، وإن كان يحتفظ كنانياً عن الأسرار التي يجدها. يَجدُ في التواجُد بالذات. يُصدّق ذلك قول ابن عربي: «كل سَفَر

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، ص3942-3943.

[2] محمَّد شوقي الزين، **الغسق والنسق**، المرجع نفسه، ص94.

أتكلَّم فيه، إنما أتكلَّم فيه في ذاتي»[1]، على اعتبار أن الذات الصوفية هي الوجه الآخر للموضوع القصدي الذي ترمي إليه. فهي إذ تسافر نحوه، إنما تُسافر في ذاتها أيضاً إذا جاز لنا استرجاع المطابقة بين الذات وتجربة المطلق التي يُجريها فينومينولوجياً ميشال هنري[2]. وفي عبارة أخرى يُصرّح ابن عربي: «فما كانت رحلتي إلا فيَّ ودلالتي إلا عليَّ»[3]. الكِنُّ الذي نعنيه هو إذن «جانب من الذات»، غير معلوم المكان سوى كونه المكْمَن، على عاتقه الاحتفاظ بالأسرار في وعاء النفس. من شأنه أن يحفظ لآلئ المعنى المتكوّنة في المحار ويُغلّفها بالصَدَفة بوصفها القشرة الصلبة التي يصعب اختراقها.

2. التجليَّات التاريخية: المسيرة والمصير

لقد انصبَّ جُهدنا لحد الآن على قراءة نحوية (grammatical) تُصاحبها إشارة تأويلية (herméneutique) لمختلف التعيُّنات الدلالية للمصطلحات الثلاثة: التصوُّف، العرفان، الكِنان. تبقى هذه القراءات ناقصة ما لم تجد في التكوُّن التاريخي والتشكُّل الثقافي مظهراً لها. لا يتعلَّق الأمر بالقيام بمسح تاريخي واسع في طفرات هذه المصطلحات، وإنما تتبُّع نظام المجلى أو الطريقة التي تجلَّت بها في الأزمنة المتتابعة والمظاهر التي تلبَّستها في ارتحالها الاصطلاحي والمفهومي. سأقوم في هذا القسم الثاني من الدراسة بالتركيز على ثلاث محطات للتصوُّف أخلاقياً ولاهوتياً وفلسفياً؛ وثلاث مقاربات للكِنان نفسياً وباطنياً وكتابياً، بالبحث عن «ثابتة» (constante) في عين «الانزياح» (variante)؛ وبدراسة الجوهر التاريخي (l'historial, Geschichte) بالمعنى الهايدغري في ما وراء السرد التاريخي (l'historique, Historie).

2-1. محطات التصوُّف وانتقالاته: الوجوه الثلاثة للتعبير الصوفي

ليس التصوُّف[4] مدوَّنة منسجمة أو تصوُّراً متناسقاً، بل هو مجموعة مركَّبة من الممارسات الخطابية والممارسات غير الخطابية، وخضع إلى مجموعة من التحوُّلات عبر جدل التأثير والتأثُّر،

---

[1] ابن عربي، «الإسفار عن نتائج الأسفار»، في: **رسائل ابن عربي**، تقديم محمود محمود غراب، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ص484.

[2] Michel Henry, « La vérité de la gnose », *op. cit.*, p. 19.

[3] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، 350/3.

[4] من أجل لوحة شاملة حول طبيعة التصوف ومباحثه الكبرى يمكن الرجوع إلى الأعمال التالية:

أبو عبد الرحمن السُلمي، **المقدمة في التصوُّف**، تحقيق يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991؛ أبو الوفا الغنيمي التفتزاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979؛ عبد الرحمن بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام**، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1964؛ لوي ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، **التصوُّف**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984.

Jacqueline Chabbi, « Soufisme », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 16, p. 1202-05 (Paris, 1985) ; *EI²* (*Encyclopédie de l'Islam*, n. e.), 9, p. 337-65, art. « Tasawwuf » (Leyde, Brill, 2002) ; Denis Gril, « Les débuts du soufisme », p. 27-43, in : Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, (éd.), *Les Voies d'Allah : les ordres mystiques dans le monde*

وتطعَّم بمباحث متقاطعة (فقهية وكلامية وفلسفية) بوتيرة متقطّعة (أخذ ونبذ، تبنّي وتهجّي، إلخ.). لا يمكن حصر كل الأدب الصوفي الذي تجلَّى في فترات متنوّعة من التاريخ الإسلامي، لأن هذا يتطلَّب دراسة مستقلَّة أكثر توثيقاً ووثاقةً. لكن حسبُنا الإشارة إلى ثلاث محطات هي عَصَب التمظهر الصوفي في التاريخ الروحي والفكري للإسلام. **المحطة الأولى** هي تمظهر التصوُّف في البُعد التربوي والزُهدي الذي طبع البدايات الأولى للإسلام الكلاسيكي ويمكن حشر أسماء بشر الحافي والحسن البصري وسري السقطي والجنيد والبسطامي ومجموع مُدوّني الآراء الصوفية (doxographes) مثل الحارث المحاسبي والسُلمي والكلاباذي والقشيري وأبو طالب المكي؛ **المحطة الثانية** هي تمظهر التصوُّف في البُعد الأخلاقي والغزلي الذي يحتفي بالعشق والفناء ويتغلَّف برموز أنثوية من أجل نعت المحبَّة الإلهية، تماماً كما فعل ابن عربي في «ترجمان الأشواق» ويمكن جمع طائفة من المتصوفة أمثال ابن الفارض ورابعة العدوية والحلاج والعفيف التلمساني؛ **المحطة الثالثة** هي تمظهر التصوُّف في البُعد الفلسفي بتنسيقه في مدوَّنة ميتافيزيقية وكلامية منسَّقة، ويمكن استحضار أسماء الغزالي وشهاب الدين يحي السهروردي وابن عربي وابن سبعين.

بين هذه المحطات تقاطعات على مستوى المباحث وتقطُّعات على صعيد الاقتباس والتلقي. فهي ليست محطات منتظمة، وإنما عرفت تعديلات بمقدار الاصطدام بعُنصر داخلي تحوَّل وارتقى كانتقال الزُهد العملي إلى العشق الباطني وانتقال المبادئ الأخلاقية والحدسية إلى الأبعاد الأنطولوجية والميتافيزيقية (من التواجد إلى الوجود، من وحدة الشهود إلى وحدة الوجود، إلخ.)، أو عُنصر خارجي ولج وعدَّل مثل مختلف الأفكار الشرقية، الهندوسية والطاوية التي وفدت إلى الإقليم الإسلامي. تُشير الفصول الثلاثة الأولى لكتاب رينولد نيكولوسون «صوفية الإسلام»[1] إلى هذه المحطات بالعناوين التالية: «الطريق» (The Path) وهو السلوك الزهدي؛ «الإشراق والنشوة» (Illumination and Ecstasy) وهو الولع والعشق؛ «المعرفة العُليا» (The Gnosis) وهي أنوار الفتح الإلهي. غير أن العشق والفتح الإلهي المتجسّد في المعرفة العُليا يُعبّران عن النزوع نفسه، مما يجعل المحطة الثالثة هي بالأولى التنسيق المذهبي للتصوُّف بانفتاحه على الأسئلة الفلسفية الميتافيزيقية.

2-1-1. المحطة الأولى: بَداهةُ الزهد

---

musulman des origines à aujourd'hui, Paris, Fayard, 1996 ; D. Gril, « Spiritualités », p. 421-52 in Jean-Claude Garcin [*et al.*], *Etats, sociétés et cultures dans le monde musulman médiéval ($X^e - XV^e$ siècle)*, t. 2 : Sociétés et cultures, Paris, PUF, 2000 ; Annemarie Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, trad. Albert Van Hoa, Paris, Cerf, 1996.

[1] Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, G. Bell and Sons, London, 1914.

نجد في المحطة الأولى للتصوُّف اهتماماً بالحياة الروحية على مستوى الزهد عملياً والتوحيد عقائدياً. البدايات الأولى للتصوُّف الإسلامي كانت زهدية. يُصدّق ذلك الفصل الثالث الذي خصَّصه التفتزاني للمسألة تحت عنوان «حركة الزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين» قبل أن يتَّخذ التصوُّف تسميةً له بتقنين القواعد وتدوين الرسائل في القرنين الثالث والرابع الهجريين. جاء الزهد من التهيئة الداخلية للإسلام مع بعض التأثُّرات بالرهبنة المسيحية التي أشار إليها المستشرقون على غرار نيكولسون وغولدزيهر. يأخذ التفتزاني برأي أبي العلا عفيفي الذي يُرجع ظاهرة الزهد إلى أربعة عوامل[1]: 1. تعاليم الإسلام نفسه بحثِّ النص القرآني على الورع والعزوف عن الحياة الدنيا ، 2. الثورة الروحية في الإسلام ضدَّ الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة ، 3. الرهبنة المسيحية عبر التعايُش الروحي المشترك بين المسلمين والمسيحيين ، 4. هجران المسائل الفقهية والكلامية التي هي جدلية وبرهانية وعقلية ، واكتفاء الصوفية بالزهد دليل العاطفة القلبية والحياة العملية البسيطة.

جاء الزهد بوصفه «ثابتة» (constante) في خضم «انزياحات» (variantes) تتأرجح بين الثورة الروحية على الأوضاع الاجتماعية التي تتميَّز بالفقر والعوز ، والأوضاع السياسية التي كانت تُحرّكها الفتن بعد «الفتنة الكبرى»[2] التي فتحت أبواب الصراع بين أتباع علي بن أبي طالب وأتباع معاوية ورسمت المعالم الكبرى لدولة الإسلام في المستقبل. يُقدّم نيكولسون لوحة عامة حول تشكُّل الزهد في سياق ظروف سياسية متدهورة: «وقد انفرد القرن الأول في الإسلام بالعوامل الكثيرة التي شجَّعت على ظهور الزهد وانتشاره. فالحروب الأهلية الطويلة والدامية (التي وقعت في عهد الصحابة وبني أمية) والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية ، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الأخلاقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذي يملون إراداتهم وآرائهم الدينية وعلى غيرهم ممن أخلصوا في إسلامهم ، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية التي حاول المسلمون إرجاعها. كل أولئك عوامل حركت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها ، وحوَّلت أنظارها نحو الآخرة ، ووضعت آمالهم فيها ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة وانتشرت على مر الأيَّام ، فكان زهداً دينياً خالصاً في بادئ الأمر ، ثم دخل إليها بالتدريج بعض العناصر الصوفية حتى تحولت في النهاية إلى أقدم صورة نعرفها للتصوف الإسلامي»[3].

بناءً على العوامل الأربعة المذكورة سابقاً ، يمكن تحديد «المنطلق» وهو القرآن والسُنَّة النبوية في اعتبار الزهد ثابتة مذهبية وعملية في الوقت نفسه ؛ وتحديد «الموقف» وهو العزوف عن الأوضاع

---

[1] التفتزاني ، **مدخل إلى التصوف الإسلامي** ، ص61-62.

[2] طالع في هذا الصدد: هشام جعيَّط ، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر** ، ترجمة خليل أحمد خليل ، دار الطليعة ، بيروت ، ط4 ، 2000.

[3] رينولد نيكولسون ، **في التصوف الإسلامي وتاريخه** ، ترجمة أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، 1948 ، ص46.

الاجتماعية والسياسية التي تشوبها الفتن والصراعات من أجل الهيمنة على الأقاليم والمحاصيل؛ وتحديد «السلوك» وهو التعايُش السلمي مع الأفراد من ديانات وطوائف أخرى، وهذا يُفسّر التقاطع بين الزهد الإسلامي والرهبنة المسيحية بدرجات متفاوتة؛ وأخيراً تحديد «الموقع» بالتميُّز عن المنظومة المعرفية، الفقهية والكلامية، بتصوُّر خاص للعالم وهو التصوُّر الزهدي والعملي دون التصوُّر النظري والبرهاني القائم على سلسلة من الأقيسة المنطقية والجدلية. لم يكن همُّ الصوفي نظرياً وبرهانياً، بقدر ما كان يسعى إلى سلوك حياة زهيدة باستعمال تعبُّدي للمدوَّنة الأخلاقية والروحية القائمة على الصدق والتوكُّل والصبر والرضا: «في العصر المبكّر لا يستطيع أحد أن يفصل الزهد عن التصوُّف أو يُميّز بينهما، بل إن كثيراً من المسلمين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الصوفية (حتى القرن الثالث الذي ظهرت فيه التفرقة بين الزهد والتصوف واضحة جليَّة) لم يكونوا في الحقيقة إلا زُهَّاداً على حظ قليل جداً من التصوُّف. فالأولى إذن أن نعتبر أوائل الصوفية منتمين إلى حركة الزهد التي نحن بصددها»[1].

2-1-2. المحطة الثانية: بَادِهُ العشق

في المحطة الثانية، يمكن القول بأن «بداهة» الزهد تحوَّلت إلى «باده» العشق، إذا قصدنا بالبداهة ما هو جليٌّ للوعي الصوفي بأنه جوهر حياته وسلوكه وهو الزهد؛ وبالباده ما يطرأ فجأةً ويهجم على قلب الصوفي ويُغيّر عليه عوائده بأن يُفنيه عن أحواله. لم يعُد الزهد يعتمد على حياة سلوكية قوامها الصبر والرضا والتوكُّل ومجموع الأخلاق الروحية، وإنما تعزَّز بالمواظبة على العبادة وتفاقَمَ نحو الشعور العنيف بالوَجْد والحُزن والخوف الذي يطرأ في العبادات والخلوات، ثم الشعور النشوي بالحب والعشق. لعلَّ رابعة العدوية (ت. 180هـ/796م) هي النموذج الأمثل في هذا التحوُّل أو الانتقال من الزهد التربوي إلى الزهد العشقي. يُفسّر نيكولوسون المسألة بشعور المتصوف بحقارة ذاته أمام جلال المطلق، شيء شبيه بما سمَّاه رومان رولاند «الشعور الأقيانوسي» (sentiment océanique). يقول نيكولسون: «معظم الصوفية يرجعون إلى الاعتقاد بأن عندما تتيه الذات الفردية، فإن الذات الكونية تتأسَّس، أو بالتعبير الديني تُوفّر النشوة الوسيلة الوحيدة التي بواسطتها تتوصَّل النفس مباشرةً بالحق وتتوحَّد به»[2].

يمكن اختزال اللحظة الثانية في «حب الهوى» الذي حملت شعاره رابعة العدوية في العديد من أشعارها وأقوالها المأثورة؛ وهو الحب الخالص والفارغ من كل طمع في جنة أو رهبة من نار، أي

[1] المرجع نفسه، ص48.

[2] R. Nicholson, *The Mystics of Islam*, p. 59 : « The whole of Sufism rests on the belief that when the individual self is lost, the Universel Self is found, or, in religious language, that ecstasy affords the only means by which the soul can directly communicate and become united with God ».

الخالي من علائق النفس في التوسُّل. نُدرك هنا كيف أن التصوُّف ولج في «المنطقة المحظورة» (no man's land) للتفاقم الذاتي الذي سيفتح الأبواب على مصراعيها نحو انزياحات تمَّ تأويلها على أنها هذيان وشطحات مثل القول بالاتحاد والحلول والفناء وغيرها من النزعات الانتشائية التي أوردتها السرديات الهرطقية (hérésiographies). يُفسّر هذا الأمر لماذا عنونَ عبد الرحمن بدوي مجموع المقالات التي ترجمها عن لوي ماسينيون وهنري كوربان حول الحلاج وابن الفارض والسهروردي المقتول بـ«شخصيات قلقة في الإسلام»[1]. ينبغي فهم «القلق» هنا بالمعنى الحصري للسوداوية أو الميلانخوليا (mélancolie) التي تُعتبر في الدراسات النفسية أو في السرديات الهرطقية على أنها خاصية المتصوّف الغارق في نوعٍ من الانفعال العنيف أو السُّعر (frénésie) من جرَّاء المجاهدات والمشاهدات التي تنزعه عن ذاته (dépossession de soi)[2]. يقول أبو العلا عفيفي: «دخل التصوُّف بعد ذلك (أي بعد أن كان زهداً) في دورٍ جديد هو دور المواجد والكشف والأذواق ، ويقع هذا الدور في القرنين الثالث والرابع اللذين يُمثلان العصر الذهبي للتصوُّف الإسلامي في أرقى وأصفى مراتبه»[3].

لا شك أن القرنين الثالث والرابع الهجريين شهدا تقنين التصوُّف وتنظيمه في قواعد ورسائل ودواوين ، فنكون هكذا انتقلنا من التجربة كما طرأت على المتصوّف إلى الكتابة عن التجربة في سرد تاريخي ، أي الانتقال من التاريخ الحدثي (Geschichte) القائم على حدث التجربة (geschehen) إلى التاريخ السردي (Historie) القائم على المعرفة العلمية والموضوعية إذا استعدنا التمييز الهايدغري[4]. انتقل الأمر من الزهد إلى علم التصوُّف ، أي كتابة نسقية حول الأشكال النمطية (typologie) لمجموع الأحوال والمقامات الصوفية. لكن في الفترة نفسها التي تشكَّل فيها «علم التصوُّف» الذي هو تدوين تاريخي للأخلاق الزهدية مع القشيري والسرَّاج الطوسي والكلاباذي والسُّلمي ، تفاقم الزهد نحو تجربة معيشة (expérience vécue, Erlebnis) في تجليَّاتها القصوى ، فحصل أن شهد العصر صعود المواجد والأحوال العنيفة. تجارب البسطامي والحلاج مثيرة في هذا الصدد ، لكنها تجارب تمرَّغت في السُّعر الذاتي واصطدمت بالزاجر السياسي كما تدل على ذلك النهاية المأسوية للحلاج بصلبه عام 304هـ/922م.

شهد العصر إذن توجُّهين متوازيان هما العلم الصوفي المطمئن والشارح والحال الصوفي الجائش والمضطرب. غير أن نقطة التوازن بينهما يمكن إيجادها في سلطة الرمز. كان اللجوء إلى الرمز

---

[1] عبد الرحمن بدوي ، **شخصيات قلقة في الإسلام** ، جمع وترجمة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط2 ، 1964.

[2] Cf. Jacques Lebrun, « La mystique et ses histoires », *Revue de théologie et de philosophie*, n°136, 2004, p. 310.

[3] أبو العلا عفيفي ، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام** ، القاهرة ، 1962 ، ص92.

[4] François Jaran, « De la différence entre l'histoire comme événement (*Geschichte*) et l'histoire comme science (*Historie*) chez Heidegger », *Klèsis Revue philosophique*, n°15, 2010, p. 105-106.

استراتيجية في الإفلات من الرقابة الفقهية والزاجر السياسي. في تعليقه على حفظ الأسرار في الرسالة القشيرية ، يقول التفتزاني: «يتبيَّن من كلام القشيري أنه أصبحت للصوفية في القرنين الثالث والرابع لغة اصطلاحية خاصة ، اتَّفقوا عليها فيما بينهم ، بحيث يفهمونها هم ولا يفهمها غيرهم ، بل إنها مبهمة على من ليس بصوفي ، لأن هذه اللغة تُعبّر عن أسرار وحقائق ذوقية وهبها الله للصوفية ، وهم يخشون أن تشيع هذه الحقائق وتلك الأسرار بين من ليسوا أهلاً لها»[1]. ما شهده التصوف في هذه الفترة هو انتظامه في «اسم» (Le soufisme, Der Sufismus) هو العلم الذي يعتني بالأحوال والمقامات من حيث التراتُب والأشكال النمطية ، وانتظامه أيضاً في «صفة» (le soufi, Das Sufi) هي ما يُجسّده الصوفي في ذاته من أحوال ومواجد.

سنرى لاحقاً بأن شكلية (formalité) الكِنان كما عالجها ميشال دو سارتو في الظاهرة الروحية للمسيحية في القرنين 16 و17م تقترب في جوهرها من التصوُّف الذي انتظم في اسم وصفة ، بينهما فاصلاً أساسياً وحاسماً بين العلم المقنَّن والتجربة المعيشة ، بين النص والشخص. يُفسّر هذا الأمر لماذا كان يلجأ الصوفي إلى الرمز والتعتيم ، ليس فقط من أجل الإفلات من الرقابة الفقهية والسياسية ، لكن أيضاً من أجل استعمال اللغة الصوفية المقنَّنة في علم التصوُّف بطريقة رمزية لا ترتقي إليها الأذهان والأفهام. تستعمل أسماء خوالدية كلمة «إغراب» للدلالة على إخراج اللغة من المألوف والشائع إلى المرموز والمبهم: «نرى أساس الإغراق في رمزيَّة المصطلح الصوفي مَلَكة لجأ إليها الصوفية عساها تساعدهم على الإيحاء بما يعتمل في نفوسهم وما يسيطر عليهم من مشاعر تتأبَّى على الخطاب المألوف ، ذاك الذي عانوا كثيراً من قصوره على البوح»[2]. إنها تقيَّة كما تقول و«محاولة تسويغيَّة تُكيّف الخطاب تكييفاً فنيًّا»[3] ، فقط لأن الاتِّقاء من سهام الاتِّهام مرهون بتغليف العبارة بالإشارة. غير أن الحلاج مثلاً فعل العكس وهو تعرية القول بتقديم العبارة فظَّة وصادمة لم تستسغها العقول ، فكانت المحاكمة ثم الإعدام.

2-1-3. المحطة الثالثة: بَدُّ العاقل

كان استعمال الرمز أو الإشارة وقاية صوفية من التُهمة البرَّانية. ما كان الصوفي العاشق يختبره بلسان الحال أو التاريخ الحدثي (Geschichte) كان الصوفي الشارح يُفسّره بلسان المقال أو التاريخ السردي (Historie). لذا نرى الرسائل الصوفية تشرح العشق والفناء والوجد بوصفها موضوعات الحال الصوفي ، لكن القليل من الصوفية من يختبر تفاقُم التجربة كما اختبرها ابن الفارض (ت. 1234م) أو

[1] التفتزاني ، **مدخل إلى التصوف الإسلامي** ، ص136.

[2] أسماء خوالدية ، **الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً** ، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف ، ط1 ، 2014 ، ص115-116.

[3] المرجع نفسه ، ص119.

الحلاج. ابتداءً من القرن الخامس الهجري، سنرى دخول التصوُّف في مرحلة جديدة من التبلور المذهبي، متأثّراً بالجدالات الكلامية الحادَّة التي ميَّزت الإسلام الكلاسيكي بمختلف طوائفه، وبالنظريات الفلسفية حول النفس البشرية. لم يتغيَّر التصوُّف في البنية وإنما تعدَّل في العلاقة بالمنظومات المعرفية الموازية أو المتداخلة. كذلك لم يتغيَّر في الجوهر بقدر ما تبدَّل في الهوامش والأطراف، أي في الكتابات الصوفية ذات النبرة الميتافيزيقية والكسمولوجية البارزة. لم يتغيَّر في الجوهر وعمل أبو حامد الغزالي على الحفاظ على هذه «الجوهرية الخالصة» بتقنينه لأخلاق صوفية معتدلة في «المنقذ من الضلال» وفي «إحياء علوم الدين». إذا كان الزوج تصوُّف-علم الكلام يعتمل بقوَّة في كتابات الغزالي (فهو في الوقت نفسه متكلّم ومتصوّف)، فإن الزوج تصوُّف-فلسفة كان قليل الحضور، إذا عرفنا موقف الغزالي من الأطروحات الفلسفية الكبرى التي ناقشها وهاجمها في «تهافت الفلاسفة».

لكن إذا كانت الثنائية تصوُّف-فلسفة قليلة الحضور، فإلى أيّ مجالٍ تنتمي؟ هنا موطن الإشكال. كانت تنتمي هذه الثنائية إلى مجال العرفان الذي انعطفت عليه النزعات الفارسية مع إخوان الصفا وابن سينا ورزبهان بقلي وحيدر آملي. بل كان يربطها الغزالي بالباطنية التي شنَّ عليها حرباً شعواء في «المستظهري»[1]. ربما لا تتطابق الباطنية مع العرفان، لأن الأولى تخصُّ «الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار»[2] وهي تكافئ في اللغات الأخرى الكلمة (ésotérisme)، على الخلاف من الثاني الذي هو المعرفة العُليا والقصوى التي يسعى إليها العارف ويُجسّدها في ذاته ليس فقط كطريقة في التحصيل العلمي، وإنما أيضاً كحقيقة في التخلُّق والتحقُّق بالحكمة الإلهية. الشيء المشترك بين الباطنية والعرفان هو انتماؤهما إلى مجال التشيُّع، مثلاً القرامطة والإسماعيلية بالنسبة للنزعات الباطنية. يُفسّر هذا الأمر لماذا عمد الغزالي إلى عزل التصوُّف عن الفلسفة، ليس فقط بموجب «الطبيعة» من حيث أن طبيعة التصوُّف هي قلبية وروحية وطبيعة الفلسفة هي عقلية وبرهانية، وإنما أيضاً بموجب «المجال»، من حيث أن التصوُّف أقرب إلى الكلاميات السُنيَّة، والفلسفة انعطفت عليها العرفانيات الشيعية. نجد أنفسنا إذن أمام قاسمٍ لا يزال يطبع الفكر العربي الإسلامي بمفاعيل إيديولوجية.

مال الجابري إلى المطابقة بين التصوُّف والتشيُّع في مسائل دينية وسياسية تخصُّ الولاية: «ولم يقتصر المتصوفة على تأسيس الولاية عندهم بالارتباط المباشر بالأيمة الشيعة، بل لقد ذهبوا أبعد من ذلك فاقتبسوا من الإمامة الشيعية هيكلها العام، بل استنسخوه استنساخاً»[3]. بل الصلة

---

[1] أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964.

[2] المرجع نفسه، ص11

[3] مُحَمَّد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986، ط9، 2009، ص346.

بينهما أشار إليها كامل مصطفى الشيبي بدراسة موثَّقة يبرز فيها وجه العلاقة في نظرية الإمامة[1]، علاوة على هنري كوربان في العديد من تأليفاته حول الفلسفة الإيرانية[2]. بمعزل عن الأبعاد السياسية والإيديولوجية، ما وجه العلاقة بين التصوُّف والعرفان؟ أقصد: ما وجه الصلة على مستوى النحوي والتأويلي؟ لماذا مالت الاستعمالات الاصطلاحية نحو الأسر في السجن الإيديولوجي بدلاً من أن تحتفظ باستقلالها المعرفي والفلسفي؟ الجواب عن هذه الأسئلة مرهون بالإلمام الكافي والوافي بالمحطات الثلاث للتصوف والكِنان. يأتي الجواب أيضاً في خِضم ميل العرفان إلى الفلسفة النظرية ذات النبرة الميتافيزيقية، عندما استقلَّ التصوُّف بالأخلاق العملية ذات النفحة الزهدية. لكن هل الصلة بين التصوُّف والفلسفة متعذّر؟ لا يمكن القول بأنه متعذِّر أو مستحيل، لكن صعب وممكن بقوّة الاستصلاح الإقليمي للمفاهيم المرتحلة والمتداولة.

في الفترة المتأخرة من القرن الخامس الهجري وطيلة القرن السادس والسابع الهجريين، وجد التصوُّف نفسه في مجال مركَّب من المنظومات المعرفية المتكاملة أو المتعاركة. فما كان له من بُدّ سوى الانخراط خياراً أم عنوةً في هذا المركَّب بالاقتباس منه أو التأثير فيه. عندما نلتفت إلى الأنساق الميتافيزيقية والكسمولوجية الكبرى للمتصوّفة، نجد أنها استفادت من النظريات الفلسفية المتداولة حول النفس البشرية والعقل الكلي، سليلة الأفلاطونية المحدثة. بدأ التصوُّف في تطعيم مباحثه بالأطر النظرية للفلسفة الأفلوطينية، بل يمكن القول بأن «أَخْلَقَة» (moralisation) الشرط الأنطولوجي للإنسان عبر الزهد وأحوال الفناء والعشق، قابلتها «أَنْطَلَجَة» (ontologisation) البُعد الأخلاقي للإنسان، بالانتقال من الزهد إلى كينونة الزاهد، من الشهود إلى وجود الشاهد، وعلى العموم مساءلة كينونة العُنصر الصوفي. يشرح أبو الوفا التفتزاني المسألة بقوله: «المقصود بالتصوف الفلسفي التصوُّف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً استمدُّوه من مصادر متعدّدة»[3]. يضع التفتزاني التصوُّف الفلسفي في «بَيْنِيَّة»، بين التصوُّف الخالص والفلسفة البرهانية المركَّبة.

نفهم من هذا الكلام أن التصوُّف الفلسفي تعرَّض لشائبة برَّانية كما يذهب معظم الدارسين للتصوُّف الإسلامي، وهي شائبة النظريات الهرمسية والفلسفات الشرقية، الفارسية والهندية، الوافدة إلى الإقليم العربي الإسلامي بفعل الترجمة وعبر التبادل التجاري والعلمي. ربما من الأجدى تحاشي كلمة «شائبة» للحديث عن «زائدة» في حضور الوافد في الرافد. لعلَّ النظرية الأكثر استحضاراً، الأكثر

[1] كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوُّف والتشيُّع**، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1963، ط3، 1982.

[2] Henry Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Berg International, 1982 ; *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme,* Paris, Entrelacs, 2008.

[3] التفتزاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص187.

شرحاً وتعليقاً، وفي الغالب الأكثر نقداً وتشنيعاً، هي نظرية «**وحدة الوجود**» التي خصَّ لها أوحد الدين البلياني (ت. 684هـ/1288م) «الرسالة الوجودية» وسعد الدين التفتازاني (ت. 792هـ/1390م) «رسالة في وحدة الوجود». كانت هذه النظرية موجودة رسماً في مختلف النصوص الصوفية حول وحدة الخلق والخالق، وحدة معقولة وليست وحدة مشهودة، قبل أن تنفرد بهذا الاسم مع البلياني والتفتازاني. ينبغي الإشارة إلى أن ابن عربي مثلاً لم يقل حرفياً بوحدة الوجود كما يذهب توشيكو إيزوتسو[1] أو أبو الوفا التفتزاني[2] وغيرها من الدراسات[3]، وإن وجدنا عنده عبارة ملتبسة «حقيقة العلم واحدة، وحقيقة الحياة واحدة»[4]. يمكن بالقياس مع ذلك أن نقول «حقيقة الوجود واحدة»، وكانت الصورة حاضرة رسماً قبل تتجسَّد الفكرة في الاسم «وحدة الوجود» لاحقاً، ثم في «الوحدة المطلقة»[5] مع ابن سبعين.

يُقدّم لنا ابن عربي النموذج الأمثل لما سمَّيته «الأنْطَلَجَة» بإقحام التصوُّف في هيكل ميتافيزيقي وكسمولوجي مُحْكَم العناصر والأوتار. هل يتعلَّق الأمر بتعمير المقولات الصوفية بمضامين فلسفية ذات مسحة أفلوطينية كما يذهب العديد من قُرَّاء ابن عربي ومدرسته؟ في الحقيقة، الحضور الفلسفي في المنزل الصوفي أقدم من ذلك، ويعود في المغرب الإسلامي والأندلس إلى مدرسة ابن مسرَّة الجبلي (ت. 319هـ/931م)، أي في فترة التصوُّف الزهدي. غير أن هذا الحضور عند ابن مسرَّة كان جنينياً ومنعزلاً ولم يكتمل سوى بين القرنين السادس والسابع الهجريين (بين 1150 و1250م) مع ابن عربي ومدرسته، بالأبعاد الميتافيزيقية والكسمولوجية التي ميَّزت كتاباته. لا تخلو رسالة أو باب من أبواب «الفتوحات المكية» من البَلْوَرَة الأنطولوجية للمباحث الصوفية الكبرى. حتى عندما يستحضر ابن عربي المعاملات والعبادات (الصلاة والصوم والحج مثلاً)، فهو يُقحمها في معالجة أنطولوجية تبتغي الوقوف على كينونتها وبالمعنى الفينومينولوجيي دراسة «الشيء ذاته» (la chose elle-même, die Sache selbst)، أي «الشيء ذاته» للوجد أو الحب أو الصلاة.

يتأسَّف الباحث أن القراءات الخاصة بالمتن الأكبري (نسبةً إلى «الشيخ الأكبر» ابن عربي) لم تكن «أحكاماً» بقدر ما كانت «محاكمات» وبالسرد العاجل، التاريخي في مبناه (Historie)، لعبارات «وحدة الأديان» و«وحدة الوجود» دون الوقوف على الحدث في معناه (Geschichte)، ليس فقط في

[1] Toshihiko Izutsu, *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, trad. Marie-Charlotte Grandry, Paris, Les Deux Océans, 1980, p. 49.

[2] التفتزاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص198.

[3] حسن قريب الله، **فلسفة وحدة الوجود**، دار الكتب الحديثة، بيروت، 1997؛ سهيلة ترجمان، **نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي: دراسة تحليلية نقدية مقارنة**، البراق، بيروت، 2002.

[4] ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.، ص52.

[5] مُحَّد ياسر شرف، **الوحدة المطلقة عند ابن سبعين**، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1981، سلسلة دراسات رقم 271.

مفهومه، لكن أيضاً في ما يُمكن أن يُفهَم منه دون خلفيات أو تُهم. نقرأ مثلاً: «هذا في رأينا من الغلو الذي لا مبرّر له، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاسد، فكيف يُعلن [ابن عربي] جمعه لهذه المتناقضات في عقيدة واحدة؟»[1]. أعتقد أن ابن عربي كان ينخرط في «أيُّونٍ» (éon) عابر للثقافات والمعتقدات وجامع بينها على غير وعيٍ منها كما سبق أن أشرتُ في مقدمة «الصورة واللغز»[2]، شيء ينتمي إلى شقّ الوعي طريقه في العالم بمفهوم هيغل أو عمل التاريخ الحدثي بمفهوم هايدغر. لا شك أن التفتزاني ينطلق من حُكم ديني يضع «سرير بروكست» (lit de Procuste) في طريق فهمنا للنص الصوفي ليقُصَّ ما ينبغي قصُّه أو بتره حتى يتوافق أو ينسجم مع الرؤية الدينية المهيمنة. غير أن هذه الطريقة في القَصِّ (بالمعنيين السردي والبتري) لا تعدُل، بل تُشوّه النص بقدر ما تشوّش على طريقة فهمنا لمعقوليته الداخلية.

2-2. محطات الكِنان وتجليَّاته: التوجُّهات الثلاثة النفسية والأقيانوسية والكتابية

بعد هذا العرض في المحطات الثلاث الخاصَّة بالتصوُّف الإسلامي، نعرج الآن على المقاربات الثلاث للكِنان المسيحي، بتبيان الأبعاد الكبرى التي تمظهر بها وفيها هذا الكِنان وعنيتُ بذلك البُعد النفسي القائم على اللوحة الوصفية للأمراض أو «نوزوغرافيا» (nosographie) الظاهرة الروحية في حالاتها المتفاقمة، والبُعد الأقيانوسي في معانقة التجربة وخوض بحار المطلق، وأخيراً البُعد الكتابي في كون الظاهرة الروحية كتابة اكتوت بفقدان المطلق، لكنها انتظمت في ممارسات خطابية انشقَّت عن العبارة اللاهوتية الغالبة التي كانت ترعاها المؤسَّسة الكنسية والكهنوتية.

2-2-1. الكِنان في ضوء نوزولوجيا المقاربة النفسية

الكِنان في مرآة المقاربة النفسية عبارة عن اختلال في الوظائف الذهنية، رؤية يشوبها الخلل في الإدراك، وغالباً ما كان وثيق الصلة بالكآبة أو الميلانكوليا (mélancolie) التي يضعها أرسطو رابطاً بين العبقرية والجنون، ويقول بنيامين أنها تتجسَّد في التكهُّن والقُدرة على الرؤية الحادَّة، أي الرؤيا أو الحُلم النبوئي تبعاً للنظريات العريقة[3]. كان النزوع الكِناني موضوع احتراس، لأنه موضع خيالات فاسدة وأمزجة متناقضة تؤدّي في غالب الأحيان إلى الهذيان والشطح. إنه أسير العُصارة الصفراوية التي عندما تختلُّ فإن الوظائف الجسمية والذهنية تتعثَّر وتزجُّ بالذات العليلة في السوداوية. كانت هذه

[1] التفتزاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص204.

[2] مُحَمَّد شوقي الزين، **الصورة واللغز: التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين بن عربي**، منشورات مؤمنون بلا حدود، الرباط-بيروت، 2016، ص14-15.

[3] Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, trad. Sibylle Muller et André Hirt, Paris, Flammarion/Champs, p. 201.

أوصاف النوزوغرافيا العريقة التي كانت ترى في اختلال المرَّارة السقوط في الرؤية السوداوية للعالم. تغيَّرت الرؤية العيادية بين الماضي والحاضر ولم يتغيَّر محتوى الحكم ، أي أن النوزولوجيا النفسية للقرنين الثامن والتاسع عشر كانت ترى في الكِنان تمظهراً للإنسان الأوَّاه الحزين أو المكتئب ، قبل أن يُصنّفه فرويد ضمن الهستيريا. كان الحُكم على الكِنان من وجهة نظر الاختلال المرضي والرؤيا الخارقة. بقدر ما هو «علَّة» (pathologie) فهو يُبدي أيضاً «الخارق» (l'extraordinaire)[1].

في دراسته «حول إوالية الرؤى الكِنانية»[2] ، يُقدّم بيير كيرسي تمظهر الرؤية الكنانية في ضوء الوصف النفساني ، لكن يُقدّم تصحيحاً لبعض المصطلحات: 1. ما يُسميه الكِنان «الرؤية الجسدية» وتعتبره النفسانيات «هلوسة حسيَّة» يقترح تسميته «إدراك موضوع حاضر»: يرى الكِنيُّ شيئاً ، وبدلاً من التنديد بهذه الرؤية على أنها مجرَّد هلوسة ، فإن الشيء المرئي هو شيء «حاضر» في عين الرائي الذي هو الكِنيّ المختبر لهذا الحضور ؛ 2. ما يُسميه الكِنان «الرؤية الخيالية» تسميه النفسانيات «رؤية باطنية» وينعته كيرسي بـ«هذيان حسي»: هنا الشيء المرئي غائب أو مفقود ، فهو إذن هذيان حسّي ، لأن من شأن الخيال أن يستحضر الأشياء الغائبة في صور حسيَّة و«يُوهِم» بأن ثمَّة شيئاً أو شخصاً مرئياً ، لكن هو كالسَّراب في الصحراء يُعطي الانطباع بأنه ماء سائل ؛ 3. أخيراً ، ما يسميه الكِنان «الرؤية العقلية» ، تعتبره النفسانيات «فكراً» ويقترح كيرسي «الرؤية الباطنية»: ما يراه الكنّيُّ بعين العقل هو رؤية باطنية وهي صورة تدور في الخاطر ، تنبع في ذاته ومن أغواره. لا يتعلَّق الأمر بأفكار وإنما بصور[3].

يعترف كيرسي أن الكِنان لا يكتسي دائماً دلالة الرؤية النبويَّة ، بحكم أن بعض الرؤى عبارة عن هذيان واختلال في الوظائف الخيالية ، لكن لا يمكن أن ننزع عنه الرؤية التأمُّلية في استحضار صور خالصة. مصداقية هذه الرؤى من وثاقة التراث النبوي في الخوارق والمعجزات التي تمَّ توثيقها وروايتها والتي تكرَّرت مع أولياء أو قدّيسين أو روحانيين من أهل العرفان أو الكِنان: «كل المجانين من أهل الكِنان ليسوا أهل هلوسة وهذيان»[4]. ثم ينبغي أخذ الكلمة «جنون» بالمعنى الذي يقترب فيه من «العبقرية» (genium) بمفهوم أرسطو. بين الجنون والعبقرية خيط رفيع ، ولربما كان المجانين عباقرة منسيّين أو مهمَّشين فقط لأن خطابهم لا يندرج ضمن التصنيف العقلي المهيمن. محاولة ستيفان غامبير «التجربة الكنانية بين التحقيق الأقصى والجنون: دراسة ابستمولوجية وسيكومَرَضية (1789-

[1] Jacques Le Brun, « La mystique et ses histoires », *Revue de théologie et de philosophie*, n°136, 2004, p. 310.

[2] Pierre Quercy, « Sur un mécanisme des visions mystiques », *Annales médico-psychologiques*, 93e année, vol.2, 1935.

[3] Ibid., p. 547.

[4] Ibid., p. 550.

1980)»[1] تنخرط في بحث تاريخي ومعرفي لتبيان تمظهر التجربة الكنانية والأوجه التي اتَّخذتها بين الاختلال والاكتمال، بين الرؤية السلبية لحالة مَرَضية والرؤية الإيجابية لتحقيق باطني. البحث عن مسوّغٍ يتعدَّى المحاكمات الأخلاقية ويُلطّف الأحكام السيكولوجية ذات الدواعي "العلمية" ويَعْدِل في مقاربة "الظاهرة" الكِنانية، كان هذا رهان المحاولة التي أتت في 950 صفحة، لتتبّع تاريخياً ومعرفياً وخطابياً ما قيل حول الكِنان، أيُّ صورة سلبية أم إيجابية تشكَّلت حوله، أيُّ موقع يشغله في حقل التوزيع المعرفي، وأيُّ مقاربة تليق بمقامه: وضعية-علموية أم تأويلية-فهمية أم فينومينولوجية-وصفية تبحث عن «الشيء ذاته» للظاهرة الكنانية؟

2-2-2. الكنان والشعور الأقيانوسي

الصفة «أقيانوسي» من ابتكار رومان رولاند (1866-1944) في مراسلة[2] مع فرويد بتاريخ 5 ديسمبر 1927، وهي تنعتُ حالة من الانفتاح على اللانهائي والمطلق يشعر بها الشخص وهو يتأمّل في المحيط (océan). يمكن أن نقول بأنه شعور «محيطي» شبيه بالتيه في عُنصرٍ ضخم وجليل ومهيب هو اللامتناهي في الكِبر، يكون المتأمّل أمامه بمنزلة اللامتناهي في الصغر. لم يُجب فرويد عن رسالة رولاند إلا بعد سنتين وفي كتابه «قلق في الثقافة»[3]. الشعور الأقيانوسي كما حدَّده فرويد في هذا الكتاب هو الشعور بالأزل والأبد، الشعور بالأبعاد الضخمة التي لا حدود لها ولا نهاية. يكتسي هذا الشعور دلالة التجربة، على اعتبار أن المتأمّل يختبر هذا الشعور في أغوار ذاته ويُعانق به المطلق. غالباً ما استعمل أهل الكِنان استعارات في الدلالة على هذا الشعور وهو البحر الذي يغرق فيه المتأمّل، ومنه الصفة «أقيانوسي» بالولوج في اليمّ والغياب فيه. كانت هذه الاستعارة حاضرة بكثافة في أشعار وكتابات المايستر إكهرت[4].

يُشير المؤرخ جاك لوبران كيف أن سنوات 1920-1950 شهدت شيوع هذه الفكرة بناءً على أعمال رومان رولاند وكارل يونغ. كان من المتوقَّع أن يُلحق فرويد هذا الشعور بدوافع عنيفة شبيهة بالأمواج المتلاطمة[5]، وتبيَّن للمعجبين بالشعور الأقيانوسي أن التحليل النفسي عند يونغ من شأنه أن

[1] Stéphane Gumpper, *L'expérience mystique, entre réalisation ultime et folie : analyse épistémologique et psychopathologique (1789-1980)*, Thèse de doctorat, discipline Psychologie, Université Louis Pasteur — Strasbourg I, 28 novembre 2008.

[2] Ysé Tardan-Masquelier, « L'expérience océanique : une discussion entre Romain Rolland et Freud », in Sylvie Dallet et Émile Noël, *Les Territoires du « sentiment océanique »*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 27.

[3] S. Freud, *Malaise dans la culture*, in *Œuvres complètes*, vol. 18, Paris, PUF, 1994, p. 249.

[4] Émile Noël, « La vague et l'océan », in *Les Territoires du « sentiment océanique »*, p. 17.

[5] Liliane Abensour, « L'attraction vers l'illimité : sensation océanique, psychose et temporalité », *Revue française de psychanalyse*, vol. 71, 2007/4, p. 1062.

يُبرز رمزية هذا الشعور وقيمته بالنسبة لأهل الكِنان[1]. لأن النفسانيات عند يونغ لم تكن حبيسة «نوزولوجيا» الأمراض النفسية، بل حاولت مقاربة فهمية في تأويل الرموز وربطها بحقائق باطنية خاصَّة بما يشعر به المختبر لهذه التجربة. ثم إن الشعور الأقيانوسي ليس شعوراً متواصلاً، بل يأتي سريعاً وخاطفاً كالبرق، قصير في مداه لكنه عميق في معناه. فهو يُجسِّد في الثانية الخاطفة والعابرة لانهائية الشعور بالمطلق. في بلورته لهذه النظرية، استفاد رولاند من الروحانيات الشرقية مثل الهندوسية والطاوية في الوقوف على حقيقة هذا الشعور الذي يُغذّي الروحاني أو الشاعر، ويمدُّهما بالقُدرة على قول شيء بسيط أو زهيد لكن يختزن على معنىً وفير وجزيل.

قد يزجُّ بنا اللفظ «شعور» في فكرة أن الروحاني على وعي باللحظة التي يختبر وطأتها، بينما الصحيح هو أن الكلمة «شعور» تفيد الإحساس العميق (sentiment, Gefühl) ولا ترادف «الوعي». حتى عندما نقول «شاعر» للدلالة على صانع القصيدة، فإننا ندرك حجم الإحساس العميق الذي يختبره ليترجم ذلك في نظمٍ أو تقريظٍ يقول فيه غَوْر ما يختبره. لذا معظم الروحانيين من الصوفية والعرفانيين وأهل الكِنان كانوا بديهياً «شُعراء». العديد من قصائد ابن عربي والمايستر إكهرت تشير بداهةً إلى هذا الشعور الأقيانوسي وترمز إليه بكلمات البحر والموج والغطس والقاع والغوص. فهو شعور عميق، قصير في بنيته، وجزيل في عطائه ودلالته، قوي الصلة بالعُنصر الحيوي للإنسان (vitalité) وبعُنصر الانسجام في الكون (harmonie). إنه موسيقى الإحساس الباطني لمن يُحسن الإنصات إلى نوتات الكون في ذاته وذبذبات الكل في جزئيته. إنه مونادا الشعور بكُلّيَّة الكون في جزئية الذات.

2-2-3. الكنان مكتوباً: التجربة الروحية في مرآة العقل الكتابي

المقاربة الثالثة للكنان هي وضع هذا الأخير في سياق تراثٍ تدويني تمخَّضت عنه شعريات ونثريات تقول محتوى التجربة الروحية. غير أن العقل الكتابي الذي انكبَّ على دراسة الكنان، لم يكن همُّه مضامين التجربة بقدر ما انصبَّ اهتمامه على شكل العبارة التي تقول التجربة. كانت البداية محتشمة مع هنري ديلاكروا في محاولته «النزعة الكنانية النظرية في ألمانيا القرن الرابع عشر الميلادي»[2] متَّخذاً من المايستر إكهرت (1260-1328م) نموذجاً في قراءة اللغة الكنانية بما تُبديه من نظام في الممارسة الخطابية بمعزل عمَّا تنطوي عليه من خزائن الروح. بعد ذلك عمَّق جون باروزي المسألة بمنعطف لغوي خاص بالتعبير الكناني في محاولته «القديس يوحنا الصليبي ومشكل التجربة الكنانية»[3]. أخيراً، اكتملت المسألة مع ميشال دو سارتو في استثمار التراث الألسني في مقاربة العبارة

[1] Charles Baudouin, *Psychanalyse du symbole religieux*, Paris, Fayard, 1957.

[2] Henri Delacroix, *Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, Alcan, 1900.

[3] Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1924.

الكنانية والوقوف فيها على نمط خاص من الممارسة اللغوية. محاولته «حكاية المكنون»[1] في جزأين قراءة دقيقة وتاريخية في تشكُّل العبارة الكِنانية وانتقالها من مجرَّد «الكلام عن شيء» نحو «الكلام عن الكلام نفسه» بتقنينه ومعجمته.

تاريخياً ، وقع شرخ في التصوُّر الأوروبي الحديث تواقت مع الصعود الحاسم للحداثة والانحسار التدريجي للمرجعية الدينية التي كانت تُمثّلها المؤسسة الكنسية والكهنوتية. يستعرض «كتابة التاريخ»[2] وقائع هذا «الانقلاب في الوعي» الذي ليس مجاله هنا ، لكن انجرَّ عن وقوعه انتقالات حاسمة في الظاهرة الروحية. قبل الاسم «كِنان» (la mystique) كان هنالك الصفة «مكنون» (le mystique)، وقبل الحديث عن الظاهرة الروحية بوصفها ظاهرة كونية ، فإن محليَّة هذه الظاهرة جغرافياً ولغوياً وسياقية التعبير هي التي كانت تهمُّ دو سارتو: «لا يمكن الحديث عنها [يقصد بذلك التجربة الروحية الكونية] سوى بالمقارنة مع الحالة الثقافية والتاريخية الخاصة [...] لا يمكن الموافقة على وَهْم خطاب عالمي حول الكِنان»[3]. لم يكن دو سارتو ضدَّ فكرة أن التجارب الروحية تتماثل في بعض الأوجه على الرغم من الاختلاف في الثقافات والأديان ، وإنما أراد فقط أن يربط الظاهرة الروحية بالأشكال التعبيرية التي هي ثقافية ومحليَّة ، وليس بالمضامين الباطنية. أراد إذن أن يربط بين تاريخ الظاهرة الروحية وأشكال اللغة التي تتمظهر فيها ، ليبقى وفيًّا للمنطلق المنهجي لمؤلَّفه «كتابة التاريخ» وهو ربط التاريخ بالكتابة ، وبالتالي ربط تاريخ كل ظاهرة بأشكالها الرمزية ، أي اللغوية.

لاحظ دو سارتو أن الكلمة «كِنان» ، اتَّخذت دلالة سلبية وقدحية ، يُرى إليها على أنها مصدر المبهم والخارق والشاذ. جاء هذا الوصف القدحي من حيث إن الكِنان انفصل عن المدوَّنة اللاهوتية المهيمنة واستقلَّ بمعجم خاص قائمٍ على مجموعة من الإجراءات البلاغية ذات الأبعاد الملتبسة ، مثل التناقض الظاهر كما سيأتي تبيانه بعد قليل. من طبيعة الكِنان أن يجمع بين النقيضين ليقول شرخ التجربة واستحالة القبض على موضوع التجربة (الإله مثلاً)، لأن الموضوع «غائب» (absent) ويتعذَّر التعبير عنه (ineffable). لذا ، العلم الجديد الذي ظهر في منعطف القرنين السادس عشر والسابع عشر والمسمَّى «الكِنان» يحمل بصمات المتستّر والخفي ، علامات السرّ المنيع والمطوَّق بألف حجاب. قبل ظهور الاسم «كِنان» ، كان هنالك الصفة «مكنون» ، لأن التجربة الروحية تتحدَّث عن موضوع

---

[1] Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, t. I, Paris, Gallimard, 1982 ; t. II, Paris, Gallimard, 2013.

[2] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, coll. « Folio-Histoire », 2011, Chap. III : « L'inversion du pensable. L'histoire religieuse du XVIIe siècle », p. 154-177 ; Chap. IV : « La Formalité des pratique. Du système religieux à l'éthique des lumières (XVIIe-XVIIIe siècle) », p. 178-241.

[3] Michel de Certeau, « Mystique », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1985, vol. 12, p. 874.

خفي وملغز ، والحديث عنه هو مجرَّد همسات وإشارات ، لأن العبارات لا تحتمل قنص هذا الموضوع في قوالب لغوية. غير أن استحالة التعبير عن الموضوع هو وجوبية التعبير عنه ، «لابُدِّيَّة» تغليفه بكلمات مبطَّنة وإيحائية.

ما جرى هو أن اللغة المكنونة اتَّخذت من التعبير اللاهوتي المهيمن مادَّة لها ، لكن غيَّرت من الاستعمال ، بحيث أن الكلمات نفسها لم تعُد تدلُّ على الأشياء ذاتها. وقع نوعٌ من النَقْل (translation) في دلالة العبارة اللاهوتية ، بحيث تغلَّفت بالإشارة الملغزة وتلبَّست لباس الالتباس تقيَّةً وتوقيًّا من اللغات المتعايشة مع الخطاب اللاهوتي المهيمن: مثلاً اللغة الفقهية أو العقائدية بالنسبة للثالوث المسيحي. ما حصل هو أن المكنون الدال على «السرّ» (le secret) بدأ ينتظمُ في علمٍ جديدٍ هو «الكِنان» المستقل عن المدوَّنة المتداولة بأخذ مفرداتها وعباراتها ، لكن بإزاحتها عن مدلولها واللجوء أيضاً إلى النحت والتورية والمجاز وكل ما من شأنه أن يصون التجربة من سهام الاتِّهام بالمروق والزندقة. يتراءى الفرق بين المعاجم المتواجدة في الأسلوب (le style) ، أي أن الأسلوب اللاهوتي أو الكلامي غير الأسلوب الفقهي ، والأسلوب الكِناني غير الأسلوب العقائدي ، إلخ.

عندما شقَّ الكنان لنفسه طريقاً أسلوبياً ينشقُّ عن الطرق الدينية الأخرى ، هيَّأ بالموازاة مع ذلك أدوات رمزية ووسائل تفسيرية مثل الهيرمينوطيقا أو التأويليات الكِنانية ، ترجمة النص المقدَّس بأسلوب كِناني يختلف عن الأساليب الأخرى ، أي أن الكِنان انتظَم وفق نمط في «الكتابة» (écriture) يتعايش مع الصوت أو التراث الشفهي الذي كان يُميّز معظم أهل الكِنان عبر القصائد والأمثال المأثورة. بقي الكِنان ، على الرُّغم من ذلك ، هشًّا لأن العلم الذي انتظم في أطره وقواعده ليس سوى اللغة اللاهوتية نفسها وقد أزاحها عن دلالتها واستعملها لأغراض أخرى ليست قابلة لأن تترسَّخ في مؤسَّسات وقوانين. الكنان هو إذن «تكتيكية» فارَّة وعابرة داخل «استراتيجية» الخطاب اللاهوتي الضخم والراسخ: «الكِنان هو حصان طروادة للبلاغة في حاضرة العلم اللاهوتي»[1]. كذلك ، حداثة الكِنان ، أي نشأته الحديثة العهد ، جعلته عُرضة للتشنيع ، كما جاء على لسان بوسويه (Bossuet) الذي راح ينعتُ هذا العلم الجديد على أنه «تعابير مبهمة» و«إفراط متطرّف» و«لغة مجرَّدة غير دقيقة»[2]. لربَّما لم يفقه بوسويه حقيقة هذه اللغة التي ينعتُها بالإبهام والإفراط وانعدام الدقَّة ؛ أراد أهل الكنان أن يجعلوها لغة ملغزة يفرُّون بها من التُهم ، ويُغلّفونها بتعبيرٍ رمزي وتأويلٍ إشاري.

اللغة الملغزة هي الإجراءات البلاغية التي قال عنها دو سارتو أنها «حصان طروادة» داخل القلاع المحصَّنة للغة اللاهوتية ، وهي في الغالب إجراءات يؤمُّها التناقض ، من حيث أن التجربة التي

[1] Michel de Certeau, *La Fable mystique*, I, p. 158.

[2] Ibid., p. 151.

يستحيل التعبير عنها هي أيضاً التجربة التي يستحيل السكوت عنها[1]. بين تعذُّر التعبير واستحالة الصمت ، هناك فجوة يتسلَّل منها الكلام المخروم والهش ، لكنه يُنظِّم فضاء اللغة ، مثله مثل الانفصال (discontinuité) الذي يُنظِّم حقل التاريخ والسلاسل الزمنية المتقطِّعة: «نقائص "اللامنطوق" نفسها تُنظِّم اللغة»[2]. لا تدل اللغة في الكِنان على حقيقة خارجية ، بقدر ما تدلُّ على حقيقتها بالذات وتُنظِّمها وفق قصديات ودلالات مبعثرة ، ولأن لُعبة الدوال (signifiants) هي التي يُعتدُّ بها في اللغة الكنانية ، لغة بلاغية ولغة التناقضات الحيَّة والصارخة ، تتمظهر إجراءاتها في المجاز (trope) بتصوير العشق بمنطوق النار أو اللَّهَب ؛ وفي التناقض الظاهر أو «أكسيمور» (oxymoron) بوضع تراصٍّ بين الكلمات مثل «شمس حالكة» أو «جرح لذيذ» دون حدٍّ ثالثٍ يُوفّقُ بينهما. الغرض من هذا التناقض هو الصَّدْم ، ولأن اللغة الكِنانية هي لغة التناقض وليست لغة التوفيق الجدلي.

3. النتائج المعرفية والتأويلية الخاصَّة بالتصوُّف والعرفان والكِنان

يبقى في الأخير أن نتساءل إذا كان الكِنان يُؤدّي وظيفة استبدالية للفرار من الطوق الإيديولوجي الذي استبدَّ بالفاصل التصوُّف/العرفان. ليس الغرض أن يكون الكِنان هو البديل ، ولا يمكنه ذلك ، لسبب بسيط يوفّره لنا المعجم الفلسفي لدى فتغنشتاين وهو أن الكِنان ينخرط في «شَبَه عائلي» مع المنطوقات الأخرى وهي التصوُّف والعرفان. فهو يؤدّي وظائف مختلفة وإن كان ينتمي إلى المجال نفسه وهو الظاهرة الروحية في عمومها. لكن يبقى السؤال الحار ، الحائر ، والحاسم: كيف إنقاذ الظاهرة الروحية من العبث الإيديولوجي الذي انتظم تاريخياً بين «تصوُّف» مجاله الفضاء السُنّي و«عرفان» انتمى إلى الفضاء الشيعي ؟ إذا لجأنا إلى فكرة تيري زاركون[3] ، فهو يضع الكِنان نظاماً تترتَّب فيه اللغات الأخرى ، اللاهوتية والفقهية والفلسفية ، وينخرط في الظاهرة الدينية عموماً ، مستعملاً معجمها وقواعدها ، لكن بإزاحة يستقلُّ فيها بأسلوبٍ خاص ، تماماً كما بيَّن ميشال دو سارتو ، بينما ينفصل العرفان عن الظاهرة الدينية ليُعانق الظاهرة الروحية بالمعنى الواسع لكلمة الروح التي لا تنحصر في قالبٍ ديني خاص ، مثل التجارب الروحية البوذية أو الطاوية أو التجارب الأقيانوسية.

إذا وضعنا الفكرة في سياقٍ فهمي ، أي في مجالٍ هيرمينوطيقي واسع ، نُدرك أن التصوُّف والكِنان يقتسمان فكرة أنهما ينتميان إلى المجال الديني بنصوصه الموضوعة أو المقنَّنة ، بينما ينفرد العرفان بتجربة خاصَّة ، فردية في جوهرها ، ولا يتقيَّد بنصٍ دون نص ، ولا ينحصر في إطارٍ ديني بعينه. إذا فهمنا المسألة ، فإننا ندرك أن المشكلة الإيديولوجية بين التصوُّف والعرفان هي مشكلة طائفية بين

[1] Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Repère/Mame, 1973, p. 153.

[2] Ibid., p. 163.

[3] Thierry Zarcone, « Y a-t-il une gnose soufie ? », in *La Gnose, une question philosophique*, *op. cit.*, p. 111-112.

توجُّهين دينيين وسياسيين ميَّزا الإسلام التاريخي وهما السُنَّة والشيعة ، بينما المشكلة المعرفية المراد صوغها هي مشكلة تأويلية تخصُّ طريقة فهم البنيان الديني (الموقف) وطريقة الإنخراط فيه أم لا (الموقع). يتكلَّم التصوُّف والكِنان من داخل هذا البنيان باستعارة خطابه والبناء عليه أو إزاحته وأحياناً اختراقه والإضافة إليه بما ينعته دو سارتو بالعُجمة (barbarisme) الخاصة بالخطاب الكناني ، وهي إقحام تعابير خارجية وأحياناً أخطاء لغوية في نسيج الخطاب الديني نفسه. العرفان ، من جهة أخرى ، هو تجربة في الكينونة ، في ما وراء كل بينان ديني أو أخلاقي ، يجد تعبيره في الصمت (silence, Schweigen) ، أي أنه يُفكّك اللغة ذاتها بأن يجعل التجربة تتماهى مع العارف: «فهو "لا يُعبّر" عن تجربة ، لأنه التجربة ذاتها»[1].

غير أن المشكلة التي نصادفها في مجالنا التداولي هي أن «العرفان» أصبح هوية دينية خاصة بطائفة من الإسلام ، فانتقلت التجربة من الأنطولوجيا إلى الإيديولوجيا. كذلك ، التصوُّف الذي يستخدم العبارة الدينية من أجل إشارة باطنية ، سقط هو الآخر في هوية دينية خاصة بطائفة أخرى من الإسلام ، ونجد أنفسنا أمام تعارك إيديولوجي لا يخدم الحياد الذي يتميَّز به المصطلحان ، كونهما ينتميان إلى الفضاء الأنطولوجي للتجربة. إذا عمدتُ إلى نحت المصطلح «كِنان» لأستدلَّ به على الظاهرة الروحية المتمحورة حول «السرّ» وأجد بذلك مكافئ للفظ «ميستيك» (mystique) اسماً أو صفةً ، فلأن التجاوز الذاتي (autodépassement) للصراع الإيديولوجي بين التصوُّف والعرفان أصبح ضرورة ومسؤولية. لماذا الكِنان؟ لماذا السرّ؟ لأجل ماذا هذه التسمية؟ ألجأ مرَّة أخرى إلى عبارة فتغنشتاين ذيَّلتُ بها هذه الدراسة: «ثمَّة بلا شك ما يتعذَّر التعبير عنه. هذا الأخير يُشار إليه ، إنه المكنون»[2]. ما لا يُعبَّر عنه هو رهين الصمت ، وما لا يُعبَّر عنه يُشار إليه. ينخرط الكِنان في سياسة الصمت هذه ، في تحبيذ الإشارة على العبارة ، في النظر الغائر بدلاً من النظر المتفكّر: «لا تُفكّر ، أنظر!»[3] ، يقول مرَّة أخرى.

الكنان مسألة نظر ، وليس أيُّ نظر! إنه النظر المجرَّد من ألبسة الحسّ والمنفعة ، إنه النظر الذي ينتقل من البصر إلى البصيرة ، النظر الذي يرى بعين الروح ، إنه النظر الفينومينولوجي الذي يرجع إلى الشيء نفسه بمفهوم هسيرل[4] ، يُجرّد الشيء من الألبسة الحسيَّة والحُكمية والظنيَّة ليجعله

---

[1] Michel de Certeau, *La Fable mystique*, I, p. 203.

[2] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 6.522, p. 186 : « *Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische/There is indeed inexpressible. This shows itself ; it is the mystical* ».

[3] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe, 1, § 66 (Frankfurt-am-Main, 1984, p. 277) : « Denkt nicht, sondern schau ! ».

[4] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, II- *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, 1901, Einleitung, § 2, p. 7 : « *Wir wollen auf die „Sachen selbst“ zurückgehen* ».

ينبري بذاته، ينكشف بنفسه. أعتقد أن الكِنان من شأنه أن يُنقذ التصوُّف والعرفان من الصراع الإيديولوجي المحتدم، يفصلهما عن الانتماء الطائفي، ليُرجع إليهما الاستحقاق العلمي بربطهما بالتربة الأصلية وهي الإشارة في تجاوز ذاتي للعبارة، هي السرّ في بطون الكلمة واستبطان العالم. لكن نعرف أن التقاليد راسخة والاستعمالات مترسّخة والأحكام المسبقة مهيمنة، فمن الصعب تناول التصوُّف والعرفان من خارج الرؤية إلى العالم التي استبدَّت بهما: «حدود لغتي تعني حدود عالمي»[1]، يُعلن فتغنشتاين مرَّة أخرى. ليس من السهل تحريك حدود الاستعمال اللغوي للمنطوقين «التصوُّف» و«العرفان» من خارج الرؤية إلى العالم المنعطفة على الضيق الطائفي والانحسار البيئي الذي طبع المنطوقين بتقاليده واستعمالاته.

بالرُّغم من ذلك، يبقى التحدّي كبيراً في الارتقاء بالكِنان إلى مصاف الاستعمال الجديد، المجرَّد من اللباس الإيديولوجي والمرتدي للخرقة المعرفية التي ورثها عن الأصل النابع من صُلبه، وعنيتُ بذلك مجال السرّ والصمت الكامن في الكِنان، وهو حقيقة الظاهرة الروحية في كل التجليَّات الدينية أو الفنيَّة أو الأقيانوسية. تقول ناتالي دوبراز أن العرفان هو الإرجاع الراديكالي للكِنان بفتحه على الشرط الفينومينولوجي للتجربة، لكن العرفان (gnose) الذي تتحدَّث عنه دوبراز هو المنطوق الإغريقي الذي تحرَّر من ضيق الرؤية الطائفية للعالم، شيء لم يتحقَّق بعدُ في الإسلام. لذا، وإن كنتُ أعتبر العرفان هو أسمى درجة في الظاهرة الروحية، لأنه أنطولوجي المنزع، عندما يكون التصوُّف هو أخلاقي النزوع؛ أميل إلى اعتبار الكِنان هو التجاوز الضمين (Aufhebung) للعرفان والتصوُّف في السياق الإسلامي، لأن الكِنان هنا، في اللسان العربي، مجرَّد عن كل نعت أو انتماء، إنه خلوص لغوي ومعرفي، رشاقة بلاغية وأسلوبية، فكرة خالصة، وليس له طائفة ينضوي تحتها أو عداوة يُشهرها.

يقول زاركون: «العرفاني غير مرحَّب به، ويُفضَّل عليه الكِناني الذي يتمتَّع بتجربة حقيقية، لكن سيّئة الوصف»[2]. يقصد بذلك أن الكِناني (المنتمي إلى أهل الكِنان) يبقى في ظاهر الشريعة (exotérisme) حتى وهو يختبر باطن الحقيقة (ésotérisme)؛ بينما ينفرد العرفاني بتجربة خاصة تنتهي بتجاوز الشريعة نحو الحقيقة، بهدم المبنى نحو المعنى، بهجران الحرف نحو الرمز. لذا، العرفاني منبوذ وعندما يُعلن عن قصده أو يُدوّن تجربته، نثراً أم شعراً، فهو محط تشنيع وغالباً ما ينتهي به الأمر نحو الحتف بالحكم بالإعدام، الحلاج نموذجاً. هذه الفكرة صحيحة بالنسبة لمنطوقٍ غير مبتلى بالعراك الإيديولوجي بين «العرفان» و«التصوُّف»، علاوة على القهر السياسي بالتفاضل الاجتماعي: الفقهاء بالمقارنة مع المتصوفة، المتكلمون بالمقارنة مع الفلاسفة، إلخ. نجد أنفسنا أمام قواسم قاصمة،

[1] Wittgenstein, *Tractatus*, § 5.6 : « *Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grezen meiner Welt/The limites of my language mean the limits of my world* ».

[2] T. Zarcone, « Y a-t-il une gnose soufie ? », p. 118.

القاسم الإيديولوجي داخل الظاهرة الروحية بين العرفان والتصوُّف، والقاسم الاجتماعي داخل الظاهرة المعرفية بين الفقه والتصوف من جهة، وبين الكلام والفلسفة من جهة أخرى.

يأتي الكِنان ليتجاوز هذه القواسم والقواصم بإرجاع المنطوقات من الاغتراب الإيديولوجي إلى الاستعمال المعرفي، من الالتباس الطائفي إلى التجرُّد الروحي. يشغل الكِنان منطقة وُسطى بين بحر العرفان الغائر في أعماق الحقيقة، وبَرّ التصوُّف الصلب القائم على أرض الشريعة. الكِنان هو الساحل الفاصل/الواصل بين البحر العرفاني والبرّ الصوفي، بين المعنى الغائر والمبنى الموزون. عندما يقول ابن عربي: «المؤمنون الصادقون أولوا العزم من الأولياء فعبروا بالظاهر معهم لا من الظاهر إلى الباطن وبالحرف عينه إلى المعنى، ما عبروا عنه»[1]، فهو ينخرط في الكِنان، برزخاً بين التصوُّف حرفاً والعرفان معنًى. يريد بذلك مجاوزة أهل الظاهر والباطن معاً، ليقول بأنه لا يبقى مع الحرف ولا يهجره، بل يسير به ويصاحبه؛ إنه «القارب» الذي يستقلُّه من أرض الشريعة نحو لُجَّة الحقيقة، أو «الشاطئ» الذي يتوقَّف على تخومه، يتأمَّل بحر المعنى ويغوص بذهنه في بُعده الأقيانوسي، لكن يبقى على الأرض الصلبة للحرف الظاهر. الكِنان هو «بَيْنَ-بَيْن» يأبى الاستئثار بالحرف أو بالمعنى، بل يقف عند ما يُسمّيه ميرلوبونتي «التداخُل أو التلاحُم»[55] (chiasme)، تداخُل الحرف والمعنى، مثل تلاحُم الموجة والشط. ينبغي التفكير في هذا الشرط «الكياسمي» (chiasmique) للكِنان، من أجل قراءة جديدة للظاهرة الروحية.

خاتمة:

تتطلَّب مزاولة هذه القراءة الجديدة نحويَّات وتأويلات كما بيَّنتُ مفاصلها وفواصلها في هذه الدراسة، وهي النظر في الأشكال اللغوية والشروط الفهمية للظاهرة الروحية. وحده الكِنان، بما هو شرط «كياسمي»، أن يضمن التوازن ويدرأ الإسراف الكائن في العرفان بحراً عميقاً وفي التصوُّف أرضاً صلبةً، ويعيد إليهما الاعتدال المفهومي، بأن يُفكِّر فيهما من خارج السجن الإيديولوجي والاشتراط السياسي والاجتماعي. ما يريده الكِنان هو إرجاع الاستحقاق للظاهرة الروحية في توازنها البديهي بين الحرف والمعنى، بين الشريعة والحقيقة، بين الظاهر والباطن؛ لكن ليس هذا التوازن مجرَّد أخلاقيات وعظية، إنه نحويَّات معرفية وتأويلات فهمية. الأدوات الفينومينولوجية مثل التداخل أو الكياسم، من شأنها أن توفّر هذه الضمانة التجرُّدية، بتجريد المنطوقين عن الكساء التمذهبي وإلباسهما حُلَّة أنطولوجية تقول حقيقتهما الناصعة، حدثهما في التاريخ (Geschichte) في ما وراء سرديتهما في التأريخ (Historie).

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات**، 257/3.

[55] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, coll. « Tel », p. 170-201.

بهذا الاستصلاح (défrichage)، نأمل صياغة معرفة جديدة هي الكِنان، تتجاوز الإطار الحصري للتمذهب الديني نحو التمرُّس الأنطولوجي، بأن تعيد قراءة العرفان والتصوُّف بعيداً عن تغليفاتهما الطائفية في الإسلام ،وتتسلَّح في ذلك بالصرامة العلمية كما تنمُّ عنها النحويَّات بمفهوم فتغنشتاين أو الفينومينولوجيا مثلاً، بعيداً عن الوعظيات الأخلاقية التي أضرَّت بالمنطوقين وحجبت عنَّا مفعولهما التجريبي بالمعنى الروحي لكلمة «تجربة»، وبالمعنى التجريبي لكلمة «الروح»، بأوسع معاني هذه الكلمة، الروح التي لا تُختَصر في المجال الديني، وإنما تفتتح الروح على تجربة الفن والموسيقى والإحساس والجسد، وتعيد تصحيح المدلولات الخاطئة التي غالباً ما استبدَّت بفهمنا الضيّق والحصري لكلمات الروح والجسد، فأسندت للأول الخلوص الشفَّاف واللطيف، وسجنت الثاني في السمج والجَلِف، أي في المادّي والمبتذل. الكِنان هو إعادة قراءة «بَيْنِية» للظاهرة الروحية، قراءة تقف على التخوم، لا هي توفيقية ولا هي تلفيقية، وإنما مجرَّد وقوف عند الحدود الفاصلة/الواصلة بين العوالم والظواهر، هي موقف من العالم الروحي بعُدَّة بَيْنية، عادلة لأنها اعتدالية، سامية وعادية، سماوية وأرضية، عقلية وذوقية.

المصادر والمراجع

ابن عربي، محي الدين، **الفتوحات المكية**، 4 أجزاء، دار صادر، بيروت، د. ت.

ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، تقديم محمود محمود غراب، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.

ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

السرَّاج الطوسي، أبو نصر، **اللُّمع في التصوُّف**، حققه وقدم له عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، القاهرة، 1960.

السُلمي، أبو عبد الرحمن، **المقدمة في التصوُّف**، تحقيق يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.

الشاهرودي البسطامي، علي بن محمود، **حل الرموز وكشف الكنوز**، تحقيق السيّد يوسف أحمد، كتاب-ناشرون، بيروت، د.ت.

الغزالي، أبو حامد، **فضائح الباطنية**، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964.

القاشاني، عبد الرزاق، **معجم اصطلاحات الصوفية**، تحقيق وتقديم عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1991.

الكتبي ، مُحَمَّد بن شاكر ، **فوات الوفيات والذيل عليها** ، تحقيق إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، د.ت.

الكلاباذي ، أبو بكر مُحَمَّد بن إسحاق ، **التعرُّف لمذهب أهل التصوُّف** ، تحقيق أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1993.

***

التفتزاني ، أبو الوفا الغنيمي ، **مدخل إلى التصوف الإسلامي** ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط3 ، 1979

بدوي ، عبد الرحمن ، **شخصيات قلقة في الإسلام** ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط2 ، 1964.

الجابري ، مُحَمَّد عابد ، **بنية العقل العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 1986 ، ط9 ، 2009.

الحكيم ، سعاد ، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة** ، دندرة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1 ، 1981.

خوالدية ، أسماء ، **الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً** ، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف ، ط1 ، 2014.

شرف ، مُحَمَّد ياسر ، **الوحدة المطلقة عند ابن سبعين** ، دار الرشيد للنشر ، بغداد ، 1981 ، سلسلة دراسات رقم 271.

الشيبي ، كامل مصطفى ، **الصلة بين التصوُّف والتشيُّع** ، دار الأندلس ، بيروت ، ط1 ، 1963 ، ط3 ، 1982.

عفيفي ، أبو العلا ، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام** ، القاهرة ، 1962.

نيكولسون ، رينولد ، **في التصوف الإسلامي وتاريخه** ، ترجمة أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، 1948.

الزين ، مُحَمَّد شوقي ، **الصورة واللغز: التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين بن عربي** ، منشورات مؤمنون بلا حدود ، الرباط-بيروت ، 2016.

الزين ، مُحَمَّد شوقي ، «البراديغم التأويلي للعرفان: محاولة في ضبط المفاهيم وتأشير الحقول والأرضيات» ، **مجلة التأويل** ، العدد 3 ، ربيع الثاني 1437هـ/فبراير 2016م ، الرابطة المحمدية للعلماء (الرباط ، المغرب).

الزين، مُحَمّد شوقي، **الغسق والنسق: مقدمة في أفكار ميشال دو سارتو**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، منشورات مدارج والوسام العربي، بيروت-الجزائر، ط1، 2018، الفصل الثاني: «حكاية المكنون: الظاهرة الروحية في تصوُّر ميشال دو سارتو».

ماسينيون لوي، مصطفى عبد الرازق، **التصوُّف**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984.

المزيدي، أحمد فريد، **موسوعة مصطلحات عبد الحق ابن سبعين الأندلسي**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2017.

***

ABENSOUR Liliane, « L'attraction vers l'illimité : sensation océanique, psychose et temporalité », *Revue française de psychanalyse*, vol. 71, 2007/4.

AGAMBEN Giorgio, « Qu'est-ce qu'un mystère ? », in Collectif, *Le voyage initiatique*, Paris, Albin Michel, 2011.

BARUZI Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1924.

BAUDOUIN Charles, *Psychanalyse du symbole religieux*, Paris, Fayard, 1957.

BENJAMIN Walter, *Origine du drame baroque allemand*, trad. Sibylle Muller et André Hirt, Paris, Flammarion/Champs.

CASEL Odo, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, coll. « Ecclesia Orans : zur Einführung .in den Geist der Liturgie », vol. 9, Herder Verlag, 1923

CHABBI Jacqueline, « Soufisme », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 16, p. 1202-05 (Paris, 1985).

CORBIN Henry, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Berg International, 1982.

CORBIN H., *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme,* Paris, Entrelacs, 2008.

DE CERTEAU Michel, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, t. I, Paris, Gallimard, 1982.

DE CERTEAU M. *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, t. II, Paris, Gallimard, 2013.

DE CERTEAU M. « Mystique », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1985, vol. 12.

DELACROIX Henri, *Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, Alcan, 1900.

DEPRAZ Natalie, « La gnose entre phénoménologie et métaphysique : un défi par la pensée », in Natalie DEPRAZ et Jean-François MARQUET, *La Gnose, une question philosophique*, Paris, éd. Cerf, 2000.

FREUD Sigmund, *Malaise dans la culture*, in *Œuvres complètes*, vol. 18, Paris, PUF, 1994.

GUMPPER Stéphane, *L'expérience mystique, entre réalisation ultime et folie : analyse épistémologique et psychopathologique (1789-1980)*, Thèse de doctorat, discipline Psychologie, Université Louis Pasteur — Strasbourg I, 28 novembre 2008.

HENRY Michel, « La vérité de la gnose », in *La Gnose, une question philosophique*, *op. cit.*

HUSSERL Edmund, *Logische Untersuchungen*, II- *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, 1901.

IZUTSU Toshihiko, *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, trad. Marie-Charlotte Grandry, Paris, Les Deux Océans, 1980.

JARAN François, « De la différence entre l'histoire comme événement (*Geschichte*) et l'histoire comme science (*Historie*) chez Heidegger », *Klèsis Revue philosophique*, .n°15, 2010

LE BRUN Jacques, « La mystique et ses histoires », *Revue de théologie et de philosophie*, n°136, 2004.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

NICHOLSON Reynold A., *The Mystics of Islam*, G. Bell and Sons, London, 1914.

NOËL Émile, « La vague et l'océan », in *Les Territoires du « sentiment océanique »*.

QUERCY Pierre, « Sur un mécanisme des visions mystiques », *Annales médico-psychologiques*, 93e année, vol.2, 1935.

RICOEUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

RYLE Gilbert, « Theory of Meaning », in C.E. Caton, *Philosophy and Ordinary Language*, University of Illinois Press, 1963.

SCHIMMEL Annemarie, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, trad. Albert Van Hoa, Paris, Cerf, 1996.

TARDAN-MASQUELIER Ysé, « L'expérience océanique : une discussion entre Romain Rolland et Freud », in Sylvie Dallet et Émile Noël, *Les Territoires du « sentiment océanique »*, Paris, L'Harmattan, 2012.

VIELLART Franck, « Pour une gnose de l'incarnation », in *La Gnose*, *op. cit.*

WITTGENSTEIN Ludwig, *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 2001.

WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan, 1960.

WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe, Frankfurt-am-Main, 1984.

ZARCONE Thierry, « Y a-t-il une gnose soufie ? », in *La Gnose*, *op. cit.*